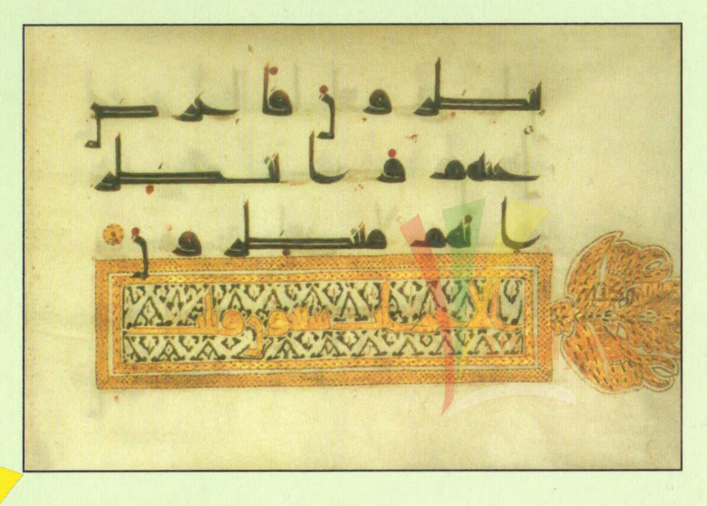
جمال علي الحلاق

آلهةٌ في مطبخِ التاريخ

قراءةٌ في تاريخِ سورةِ الفاتحة





منشورات الجمل

جمال علي الحلاق: آلهةٌ في مطبخِ التاريخ


مكتبة
الفكر الجديد

جمال علي الحلاق

آلهةٌ في مطبخِ التاريخ

قراءةٌ في تاريخِ سورةِ الفاتحة

منشورات الجمل



جمال علي الحلاق: آلهةٌ في مطبخِ التاريخ

الطبعة الأولى ـ ٢٠١٢

Postfach 1127 . 71687 Freiberg a.N . Germany

WebSite: www.al-kamel.de

E-Mail: alkamel.verlag@gmail.com



«سأُطْلِعُكَ على سرٍّ من أسرارِ الآلهة»

كلكامش



الحقيقةُ شيءٌ آخر، لم نتعوّد على سمعه بعد.



أبي

قلتُ لك يوما: «إنّي مهاجرٌ الى نفسي»، ويبدو أنّها هجرةٌ بلا انتهاء، ومن الصعب جداً أن أتوقّف وقد أكلتْ أقدامي كلَّ هذه السنين، ثمَّ لماذا التوقّف أصلاً؟ أنا تجربةٌ في السؤال الذي يبحث عن أسئلةٍ أخرى.

أبي

كيف لي أن أنسى نحيبك الأخير؟

لم يكن نحيباً أبداً، كان جدلاً إلهياً، كان احتجاجاً هائلاً، كنتَ تحاول إيقاظ كائنٍ غير عابئٍ بمصائرنا.

إليك أوّلاً

وإلى ذلك الكائن أيضا

هذا الكتاب.




مكتبة
الفكر الجديد

مدخل عام

الإختلاف لا يتحقّق بالكتابة عن مفهوم الإختلاف، إنّه ليس تجربة مكتبية، بل هو شأنٌ (فردي/ إجتماعي) يحدث تلقائيا حين تكون هناك رؤية مختلفة ناضجة، وتمتلك إصراراً وجودياً في الإعلان عن ذاتها عبر الممارسة.

وأنا هنا لا أطمح في أن أكون كاتباً مختلفاً بقدر ما أطمح في أن أتمكّن من جعل اللغة مطواعة في توضيح ما أريد، دون لفٍّ أو دوران.

سيكون من السهل إستيعاب هذا الكتاب إن كان لدى القارئ إستعداداً على تقبُّل فكرةٍ ـ تبدو في غاية المنطقية والعقلانية إلا أنّ نتائجها ـ تتقاطع تماماً مع إرثٍ تأريخيٍّ طويلٍ وثقيل، يعمل على غلق مسامات التنفّس في عالم مختلف.

أي أنّ ما نعرفه لا يعني كلّ المعرفة، وما نؤسّس عليه قد لا يكون صلداً مثلما نتوقّع، بل لعلّه الفراغ بذاته، وليس غريباً أن تنهض أمّة بأكملها على فراغ.

يقوم هذا الكتاب على أساس منهج النشوء والإرتقاء الذي إعتمده داروين في الكشف عن آلية التغيّر التدريجي من الأبسط الى الأكثر تعقيداً في سلسلة الكائنات الحية، وأنا هنا أنظر للأفكار وللغات التي تحتويها باعتبارها كائنات حيّة أيضا لها بدايات منطقية ـ أي أنني أبدأ بإسقاط القول بتوقيفية اللغة، وأقف الى جانب إعتبارها نتاجاً بشرياً محضا ـ وأنّ هذه البدايات لا تزال في دور التشكّل، أي أنّ ما بدأ لم يكتمل بعد كالكون تماماً، وأنّ هناك مراحل كثيرة من



عملية تشكّل اللغة وصيرورتها المستمرة قد انقرضت وفقاً لقوانين النشوء والإرتقاء، وأنّها لم تترك وراءها ما يشير إليها، لكنّنا سنرى أيضا أنّ ثمّة قوانين جانبية أخرى قد تمتلك من ثقل التأثير بحيث تتمكّن من إدارة دفة عملية التطوّر، أي أن تكون فاعلة في تعجيلها، وقد تقود العملية بأكملها الى نتائج أخرى مغايرة تعلن إنفصالها حال نشوئها، لكنّها في النهاية تظلّ تتّصل بحبال سريّةٍ مع كلّ ما كان قبلها.

أنطلق من فرضيةٍ أولى تقول أنّ كلّ كلمة داخل وعاء اللغة تمتلك تأريخاً خاصّاً بها، يبدأ بولادتها على صعيد التداول الإجتماعي، ثمّ يتفتّح سجل تحوّلاتها وقدرتها على استيعاب دلالات أخرى، قد تكون مناقضة تماماً لبدايتها الأولى، لكنّها في النهاية ـ مثل أيِّ شيءٍ يمتلك بدايةً ـ تصل الى الجدران النهائية لعالمها الخاص، فتتوقّف كمتحجّرة داخل القاموس العام للتذكّر.

وبالتأكيد فإنّ نشوء وتطور أيّ كلمة يعتمد كلّياً على مغذّيات إجتماعية بحتة، تعمل على تفعيل تشكّل الكلمة داخل رحم اللغة العام، وبالتالي تفعيل حضور الكلمة ضمن الحياة اليومية، وإنّ انقطاع هذه المغذّيات الإجتماعية أو ضمورها سيقود حتماً الى ضمور الكلمة، ومن ثمّ إنقراضها على الصعيد الإجتماعي، رغم بقائها كمتحجّرة داخل القاموس في حالة توفّر عملية الأرشفة.

بعض الكلمات تولد لتلتصق بالمقدّس فيتحاشى الناطقون بها لاحقاً الوقوف عندها، أو تأمّل بدايتها بعيداً عن هالة التقديس، خشية إحداث خدشٍ في الجلد الأملس للمقدّس ذاته.

أتحدّث هنا عن الكلمات التي قُدِّر لها أن تكون أسماء لآلهة فحسب، أي تلك التي لا يمكن إطلاقها كأسماء على أيّ كائنٍ آخر مثل (أهورا مزدا، يهوه، الرحمن، الله).



والقول بولادة هذه الكلمات يعني بدءاً أنّها نتاج مراحل تأريخية معيّنة لها ظروفها (الإجتماعية/ الإقتصادية/ السياسية) كلّ ذلك داخل بوتقة البعد الثقافي الخاص والعام، مثلها مثل كلمات أخرى كالإيديولوجيا، أو الديالكتيك، أو التفكيكية، ويعني ذلك أنّ الكلمة ـ أيّ كلمة ـ تشير ضمناً الى مستوىً من الوعي الإجتماعي بلغه الإنسان، أنتج ـ هذا الوعي ـ هذه الكلمة التي يمكن أن تحتوي اللحظة التاريخية بكلّ تفاصيلها.

فاللغة في النهاية هي نمو وعي الإنسان وقدرته على فهم التحوّلات التاريخية الكبرى بواسطة مفردات قليلة معيّنة تتغيّر مع الوقت.

سألني إبني (علي) ذو الخمسة عشر ربيعاً: أيّهم أكثر سعةً، اللغة أم التاريخ؟

قلت: اللغة عمر الإنسان، لكنّها تزحف على التاريخ، الإنسان يحاول أن يحتوي كلّ شيء.

ولأنّ الوعي البشري نتاج خبرة تتراكم بشكل يومي، فإنّ اللغة نتاجٌ تراكمي أيضا، وأنّ تراكم اللغة يوميٌّ أيضا، والكلمة في النهاية هي ورقة أو ثمرة في شجرة نسب الكلمات، وعملية تتبّع هذا النسب سيقود حتماً الى كشف المجرى الحقيقي لنمو وعي الانسان وعلاقته بالكون والأشياء.

وكما يقوم البيولوجي بإدراج الكائنات الحيّة ضمن تصنيفات تحدّد السلالة والجنس، يقوم اللغوي أيضا بإدراج الكلمات تحت تصنيفات يتبنّاها علمي الصرف والإشتقاق بحيث يمكن بسهولة إثبات منطقية نشوء وتطور الكلمة داخل أيّ لغة، لأنّ اللغات تخضع في النهاية لآليات النشوء والارتقاء، وأنّ هناك غربلة يومية للغة تجعل الكثير من الكلمات واقفة إما على حدّ التطوّر، أو على حدّ الإنقراض، وعليه فإنّ علمي الصرف والإشتقاق هما النافذة الأولى التي يمكن من خلالها الإطّلاع على الجذور البعيدة لأصول الكلمات، وبالتالي



الإطّلاع على الجذور البعيدة لأصول الوعي البشري ومراحل تطوره.

ولعلّ من المثير جداً أن نتتبّع هجرة كلمة واحدة من لغة الى أخرى، أو هجرتها من دلالة الى أخرى داخل لغة واحدة، أو من وجودها الإجتماعي في المركز الى وجودها على الهامش، أو تتبّع تحوّلها من كلمة تشعّ بذاتها الى ظلٍّ لكلمةٍ أخرى، وسنكون هنا إزاء سؤالين متضادّين في وقت واحد معا: ـ

أوّلاً: ما الذي جعل الكلمة حيّةً طيلة وجودها ضمن إطار اللغة المحكيّة؟

ثانياً: لماذا إنقرضت الكلمة بعد إزدهارها؟

إستخدام الإتّجاه ونقيضه في صياغة السؤال سيكشف لنا بوضوحٍ صارخٍ البدايات البعيدة التي كانت وراء تأسيس بعض المنظومات الفكرية العامة، ومن ثمّ إختفائها على صعيد الواقع الحياتي.

وأنا هنا أحاول أن أتحدّث عن تشكّل وصيرورة البعد الديني داخل اللغة، وكيف للمقدّس ككلمة أن تخترق حاجز الإختلاف ـ من لغة الى أخرى، أو من دلالة الى أخرى داخل نفس اللغة ـ لتدخل كجزءٍ مقدّسٍ، أو كظلٍّ لمقدّس داخل منظومة معرفية أخرى.

هذا الكتاب هو محاولة في تتبّع نشوء وهجرة بعض الكلمات، وتطوّر دلالاتها، أو إنكماشها وضمورها، بعد أن تتزيّا بلباس تجربة حياتية لكلمةٍ أخرى، وقد تُنسى من القاموس الحياتي، وقد تكون الأكثر تداولاً على الألسنة، لكنّها الأكثر نسيًا منسيًا أيضا، لأنّها لا تشير الى ذاتها، كالظاهر الخفي، أي تفقد خصوصيتها، وتصبح ظلاً في المجرى الإجتماعي الجديد.

سأبدأ كتابي هذا بمبحث أوّلٍ عام أشبه ما يكون برحلة سياحية في تاريخ الآلهة: نشوءها وتطوّرها، أنسابها وتصاهرها، إنتصاراتها، أو إنهزاماتها كانتهاء ألوهيتها، أو وقوعها في الأسر الى أجلٍ مسمّى، أو الى الأبد.



هذا وسأقوم بتخصيص الفصلين الأخيرين من المبحث الأوّل لقراءة بعض التصوّرات الحديثة عن مفهوم (الإله) في حقل الفيزياء والفلك تحديداً، وسيكون أحد الفصلين مخصّصاً لقراءة (إله آنشتاين) عبر قراءة سياحية للنظرية النسبية العامة، بينما سيكون الفصل الآخير مخصّصاً لقراءة (إله ستيفن هاوكنغ) من خلال تعارضه مع النظرية النسبية واقترابه من المنهج الكوانتي واعتماد مبدأ الريبة في قراءة هندسة الكون.

ثمّ أدخل مباشرةً في مبحث ثانٍ أبدأ فيه الحديث بشيء من التفصيل عن إلهين كانا في البدء متمايزين، لكلٍّ منهما هويته الشخصية التي تحدّد ولادته التقريبية، وإنتشاره كإله معبود، هما (الرحمن والله)، أتحدّث فيه عن نسبيهما معا، وانتشارهما سواء ضمن حقل جغرافية اللغة كزمان، أو ضمن حقل جغرافية اللغة كمكان أيضا.

ثمّ أحاول في مبحثين لاحقين (المبحث الثالث، والمبحث الرابع) أن أتتبّع عملية تحوّل كلمة (الرحمن) من إسم علم خاص قائم بذاته، الى صفةٍ، أو ظلٍّ لإسم (الله) من خلال قراءة مركّزة في الأصول التاريخية لسورة الفاتحة في القرآن.




مكتبة
الفكر الجديد

المبحث الأوّل

المعرفة الجديدة تخلق إلهها الجديد




مكتبة
الفكر الجديد

تمهيد

أ ـ الإله يحبُ أن يتخفّى

(البحث عن إله) همٌّ إنساني بدأ منذ أن وقف أوّل إنسان أمام سعة ومجهولية الأرض والسماء، ولا يزال هذا الهمّ إنسانيا حتى بعد أن بدأ يرسم شكل الكون، يحدّد سعته، ويقترب من الغوامض التي تسكن فيه، التي تهدّده بالإنقراض كالثقوب السوداء، أو سرعة إتّساع الكون، وفقدان الحرارة المستمر، بل إنّ المعرفة تحاول دائماً أن تعطي صورة للإله تتوافق مع درجة إتّساعها، أو إنكماشها.

علمتني تجربتي الذاتية أنّ الإله ـ كموجود ذهني ـ يُحب أن يتخفّى، وأنّه يتمثّل دائماً وفق تصوّرنا له، أي أنّه لا يبتعد كثيراً عن مستوى وعينا لوجودنا في العالم، وأنّ تجاربنا الذاتية كإنوجاداتٍ مختلفة تجعل دائرة الإله أكثر اتّساعا من دائرة الكائن الإنساني الفرد، غير أنّها لا تتسع أبعد من دائرة الكائنات الإنسانية ككل، من هنا إرتبط وجود الإله واتّساعه بوجود الوعي الإنساني واتّساعه.

ب ـ العلم والميتافيزيقيا

وقد كانت ولا تزال تجربة (البحث عن إله) تجربة وجودية إنسانية بحتة، وبهذه التجربة فقط يمكن أن نعتبر الإنسان بوابة الميتافيزيقيا على الأرض.

وبالتأكيد فإنّ البعد الميتافيزيقي هنا لا يتوقّف على الإعتقاد بالأديان القديمة،



ولا ينحسر ضمن دوائرها، بل يتجاوزها أيضا، لتندرج كلّ المدارس المثالية ضمن نطاقها، ليس هذا فحسب، بل أنّ أشكالا من التفكير المادي لا تزال تمتّ بحبالٍ سريّةٍ مع الميتافيزيقيا، فبعد أن فقدت الأديان الكلاسيكية قدرتها على الإقناع بالنسبة للعقل العلمي الحديث، نجد أنّ بعض العلماء لا يزالون الى الآن يحملون بذرة الإعتقاد بوجود كائنٍ ضروري، وأنّهم داخل مختبراتهم العلمية وداخل مراصدهم الفلكية يحاولون الإقتراب من (القصدية) التي تنسج الكون، والتي هي (قصدية الكائن الضروري)، لكنّه في النهاية، كائنٌ لا علاقة له بأهورا مزدا أو بيهوه أو بالله، أي أنّ هؤلاء العلماء ينطلقون من أرضية تجاربهم البحثية، لا من أرضية إعتقاداتهم الدينية، والتجربة البحثية الراهنة لا تُلزِم الفرد بإداء طقوس وشعائر أصبح وجودها لا عقلانياً نتيجةً لنمو وانفتاح الوعي البشري.

بل يمكن القول أنّ الدين كمعرفة بحثية لا يمكن له إلا أن يكون دعاءً، أو تميمةً معلّقةً على باب المختبر العلمي، لكنّه لا يجرؤ على دخول المختبر، ولا صلة له بمجرى التفكير العلمي الحديث، وأنّه مع لحظة بدء التجربة العملية ينتهي الدين كمعرفة يمكن أن يؤسّس عليها، بل أنّ فلسفة العلم الحديث قائمة في جوهرها على البحث عن نقص داخل بناء وهندسة النظرية العلمية السائدة لا عن ما يدعم النظرية، لقد تجاوز العلم مفهوم المعرفة المطلقة، وأصبح الذي يتحدّث بيقينٍ تامٍّ مثل عنكبوت يبني بيته على عقول التلاميذ.

العالِم ـ بكسر اللام ـ يشعر الآن بالحرية إزاء قصدية الكائن الضروري، ولا خوف ولا طمع في العلاقة التي تشدّه إليه، على العكس تماماً ثمّة رغبة جارفة ـ لدى العالِم ـ للتعرّف على النظام الذي من خلاله يسيّر الكائن الضروري برمجة الكون (تجربة آنشتاين نموذجا).



ج ـ التوحيد تضييق إجرائي

وكما أنّ لكلّ فرد تجربته الذاتية الخاصة في البحث عن شيءٍ ما، أو في النفور من شيءٍ ما، فإنّ لكلّ فرد تصوّره الخاص عن إلهه الخاص جداً، الذي قد يتشابه مع الآلهة المجاورة، لكنّه لا يتطابق معها أبدا، ذاك أنّ التطابق هنا هو محاولة في تضييق سعة مفهوم، ومن ثمّ، وجود الإله، لأنّ سعة مفهوم الإله قائمة على التعدّدية، وتتناقض أصلاً مع التوحيد، فالتوحيد بعبارة صريحة هو عملية تضييق إجرائي في سعة الممارسات الإجتماعية للأفراد، بل هو صبّ الممارسات الإجتماعية في قالب واحد، بحيث يخلق لنا أجيالا من البشر يكرّرون دورانهم داخل دائرة ضيّقة، لأنّ التصوّرات التي تُضفى على الإله يتمّ إسقاطها مباشرةً على الواقع الحياتي اليومي كممارسات إجتماعية، تحدّد وتحجّم الحريّات الشخصية للأفراد الذين يؤمنون به، وهذا يقود في النهاية الى توقّف أو قتل تجربة (البحث عن إله)، ومن ثمّ توقّف نمو وصيرورة الإله ذاته، وعليه فالدين الثابت يقتل الجانب الميتافيزيقي في الإنسان، لأنه يجعل الماوراء مجسّدا، يولجه في الطبيعة.

الأديان التي ثبّتت صورة الإله ساهمت في قتل آلهتها، وبالتالي ساهمت في قتل قدرة الإنسان على التجاوز.

لقد كانت الميتافيزيقيا نافذة الإنسان للخروج لكنّها أصبحت مع ثبات الأديان خُرماً لإنكماش الإنسان وتقنفذه.

د ـ الجلوس على العرش

يبدو أنّ العرش لا يخلو من جالس عليه، ومثلما يتوالى الملوك تتوالى الآلهة، تراهم عليه بين جالس ومخلوع، فعلى صعيد تجربتي الذاتية، وأنا أقترب الآن من منتصف العقد الرابع، أرى الإله تلبّس بلبوساتٍ وتمثّلاتٍ



عديدة، ابتداءً من تمثّله بهيئة أبي القوي المُطْعِم الكاسي، ثمّ ألبستني البيئة الإجتماعية تمثّله بالله، لا أذكر متى أزاح (الله) أبي من على عرشه، فقد حدث ذلك تدريجيا، حتى أنّني لا أذكر لحظة الإزاحة، كما لا أذكر أنّني كنت بلا إله، هكذا انتبهت وكان الله يجلس على العرش، بعد أن فقد أبي هالته الأولى، فَقَدَ أسطوريته، فَقَدَ بُعْدَه الميتافيزيقي، وتحوّل الى رجل كالآخرين من الرجال (رغم أنّ الموت أخيراً أعاد إليه ميتافيزيقيته الأولى، أحسسني بخلو العرش ولو الى حين).

ه ـ المعرفة تتجاوز حدود الغيب

ثـمّ أنّ أسئلتي أخذتني بعيدا، فلم يعد (الله) التمثّل الأقصى للإله، بدأتُ أبحث في المناطق العمياء داخل المنظومة المعرفية لله، الله كما حدّده الإسلام، وكما قصّ علينا القرآن من حدود الغيب التي تفصلنا عنه، كسقوط المطر، وما تحمل الأرحام، وما يكسب الإنسان غدا، وهي معرفة تجاوزها العلم والنظم الإجتماعية الحديثة، فبحسب متابعة تقارير الأرصاد الجوية نستطيع الآن أن نعرف إن كانت السماء ستمطر بعد أسبوع أو أكثر، وعليه نحدّد إن كنّا سنقوم بنزهة ترفيهية أم لا، كذلك بفضل التقنية الحديثة وانفتاح علم الهندسة الوراثية أصبحنا نعرف ما في الأرحام من ذكرٍ أو أنثى.

قالت لي إبنتي (بلاد) ـ ذات العشرة أعوام ـ وكنّا في الطريق الى مدرستها: «أنّ (مس لفابا) ستلد بنتاً يوم الإثنين القادم»، فلمّا جاء الثلاثاء الذي يليه كان التلاميذ في ساحة المدرسة يتحدّثون عن المولودة الجديدة فعلاً، أي تمّ تحديد موعد الولادة إضافة الى تحديد جنس المولود.

ليس هذا فحسب، بل أنّ العلماء قد توصّلوا أخيراً الى التدخّل في صياغة وتحديد جنس الجنين بحسب طلب الأبوين.



أما قضية الكسب غدا فإنّ المجتمع المدني بمؤسّساته، وانخراط الفرد ضمن النظام العام، بإعتباره موظّفاً فيه أو عاملاً ثابتاً، أصبح يُدرِك دخله المادي الخاص خلال شهرٍ أو خلال سنة، لذا نرى الناس في المجتمعات المتحضّرة ترتّب حياتها لسنوات قادمة، وبفضل الضمان الإجتماعي دخلت الطمأنينة الى قلب الفرد فما عاد قلقاً من غدٍ أو مما يجيء به الغد.

و ـ التجوّل بين الآلهة

بدأت التجوّل داخل الطوائف والفرق الدينية الإسلامية، لم أصادف طائفةً إلا وطرقتُ بابها أتلمّس صورة الله في مخيال المؤمنين بطريقتها، تدروشتُ أيضا، هززتُ رأسي حتى تصدّع، هززته كما لو كان مُبْتَلاً فجفّ، ثمّ تجاوزت الإسلام الى الأديان المجاورة، فقرأت ما وقع بين يدي من كتبها المقدّسة ومن شروحات وتفاسير، نقبّت في تاريخ كلّ دين ـ صادفني على الطريق ـ بحثاً عن الأصول البعيدة، فقادني هذا الى التجوّل بين آلهة الوثنيين أيضا.

وكانت هجرتي داخل المكان نافذة للهجرة داخل الزمان، الهجرة من بلد الى بلد، ومن قارّة الى أخرى، هي هجرة داخل الزمان أيضا، الزمان كماضٍ وكمستقبل، لأنّ الأرض ـ ككوكب ـ في النهاية لا تعيش لحظة زمنية واحدة، ذاك أنّ المعرفة هي الزمان، المعرفة كممارسات إجتماعية، وليست حواراً في مقهى، وهذا يقودنا الى القول بتجربة إبن المقفّع حين قال: «الزمان الناس» (الآثار الكاملة: ١٦٠)، والكوكب بناسه لا يعيش لحظة معرفية واحدة.

تنفستُ رائحة القرابين المقدّمة تحت أرجل آلهة الهندوس والبوذيين، وظلّت عيني تتلفّت هنا وهناك بحثاً عن نافذةٍ أخرى، كان قلقي ينمو، وكنت أتبع السؤال الى أقاصيه، غير معتبرٍ بالأسلاك الشائكة التي تحجّم القدرة على الخروج من جبب التصوّرات الجاهزة، وهكذا جَلَسَتْ أسئلتي على العرش.



خرجتُ، وكان ثمّة ما يجعلني أركض وحيدا، على طريق يزداد وعورةً وضيقا، ولا زلتُ ـ حتى كتابة هذه السطور ـ أشعر بخيطٍ غير مرئي، يجرّني بقوّةٍ نحو مجهول يحيط بالحياة والموت، يدفعني الى البحث بعيداً عن كلّ تمثّلات الإله التي عرفها الإنسان منذ البداية الأولى حتى لحظتي الراهنة.

دائما كنتُ أبحث عن إله يخُصُّني، ينتج عن وعيي الخاص، يحُثُّني على أن أكون شيئا آخر خارج الأُطر الجاهزة، وخارج ـ حتى ـ الأطر التي أخلقها لنفسي بنفسي، بل كنتُ أبحث دائماً عن إله يحُثُّني على التنافس معه، لذا لم أتوقّف طويلاً عند تصوّر ما بعينه، بل مررتُ بالتصوّرات قدر استطاعتي، فقط لأعرف أنّ الإله يُحب أن يتخفّى، وأنّه لا يبتعد عن الإنسان، وأنّه يضحك هنا وهناك هازئاً بالذين يصبّونه في قالبٍ، ويشيرون إليه.



الفصل الأوّل:

ولادة إله جديد

أ ـ قفزة طويلة قبل أوانها

أريد أن أقول هنا أنّ الإله إحتياج فردي أو إجتماعي، ينتهي مع انتهاء الإحتياج، وأنّ ولادة أي إله ترتبط إرتباطاً عضوياً بولادة الحاجة الإجتماعية التي تدفع الى ولادته، وبالتالي تدفع المجتمع الى تبنّيه، وعليه فالإله ـ أيّ إله ـ مُتَبَنّى من قبل المؤمنين به.

بعض التغيّرات الاجتماعية لا يأتي متسلسلاً، بل يبدو كما لو أنّه قفزة طويلة، تُحدِثُ إرباكاً في بناء الفرد كعضو داخل المجتمع عليه أن يواكب اللحظة المجتمعية، وكلّما كانت القفزة أطول من نفس المجتمع، كلّما إزدادت نسبة الإرباك في بنية أفراده، وقد ينضوي المجتمع حماسةً أو قسراً تحت إبط القفزة الطويلة، لكنّه في النهاية، مع نهاية الدافع على المواصلة، نرى المجتمع، أو ذوي النفس القصير تحديداً يأخذون بناصية الحياة الى ما قبل القفزة، يعني العودة الى نقطة البدء ثانية، وقد يغالي هذا البعض بالعودة الى ما قبلها، وهو ما أُطلق عليه دورة الصفر في بناء المجتمع.

يمكن أن تكون تجربة كلٍّ من إخناتون في مصر الفراعنة، ورضا شاه في



إيران نموذجاً مثالياً لما قدّمنا، فالأوّل أقحم المجتمع الفرعوني بلا مقدمات إجتماعية داخل دائرة التوحيد، بينما نرى الأخير قد أقحم إيران قسراً داخل بوتقة العلمانية، فكانت النتيجة إجهاض عبادة الإله (آتون) بزوال الداعي إليه، وانهيار المجتمع العلماني في إيران مع انهيار الحكم الشاهنشاهي.

أي أنّ التغيير لا يمكن أن يكون إلا بوجود رغبة جماعية، وأن تكون هناك حاجة مجتمعيّة تتضامن مع هذه الرغبة، وأن يكون هناك وعياً واضحاً لمفهوم التغيير ذاته، أن يعي الشارع إتّجاه الخطوة القادمة لكي يتبنّاها، فإذا ما كان المجتمع واقعاً تحت تأثير غيبوبة جماعية، كغيبوبة الإحساس بحقوق الإنسان مثلا، كان على الأفراد الذين يرون أنفسهم خارج نطاق الغيبوبة الجماعية أن لا يكفّوا عن المبادرة والمحاولة في إيضاح المفاهيم، وقرع نواقيس الإنتباه هنا وهناك، لأنّ التغيّرات الإجتماعية تحدث أصلا بمبادرات فردية إمتلكت قدرة التأثير فتحوّلت الى تيّارات إجتماعية. المطلوب هنا هو التعامل بشفافية مع مجتمعٍ منوّمٍ، أو واقعٍ تحت تأثير غيبوبة موروثة، ومحاولة إلغاء آليات الفرض والقسر والقهر قدر الإمكان.

دائماً، كانت الآلهة، ولا تزال تولد كما الناس، تنمو كما هم أيضا، وتشيخ فتتعكّز بالمؤمنين بها، وتتوقّف، لكنّها لا تموت، كالأفكار تماما.

وغالباً ما كانت الآلهة تتداخل فيما بينها، كأن يرتدي إلهٌ ثياب إلهٍ شبيه، أو مقارب له، ولعلّه يتزيّا بزيِّ نقيضه، وعلى صعيد العلاقات والتنافس كان التطرّف هو الذي ينتصر دائما، لكنّه نصر الى حين، نصرٌ يُجْهضُ لاحقاً، وغالباً ما يُجْهَضُ بمأساة ـ لا يقتصر هذا الحديث على الأديان فحسب، بل يصلح تماماً مع الحركات الإجتماعية والتيّارات السياسية أيضا ـ تقود لاحقاً الى خلق حالةٍ من التكيّف الجماعي، تشبه تماماً ما أطلق عليه (هيجل) بمركب



القضية والنفي ضمن قوانين الديالكتيك، هكذا يدخل العقل الوثني كممارسات إجتماعية ضمن بُنية العقل التوحيدي، أو بالعكس، فقد تتحالف الآلهة نتيجة لتحالف وتداخل المؤمنين بها (ينبغي الإنتباه لدور وتأثير الهجرات البشرية في إعادة صياغة تمثّلات وصور الآلهة)، فتنتج لنا هذه التحالفات، وهذه الهجرات، آلهة جديدة أخرى، بمزايا وصفات جديدة تحدّد سلوك وحياة المؤمنين بها.

ب ـ أنساب الآلهة

لا زلتُ إنساناً حيّاً من الناحية الطبيعية حتى كتابة هذه الأسطر التي تتحدّث عن آلهة لاقت حتفها على صعيد الممارسات الإجتماعية، وأنّ ذرّيتها، أو بعض ذوي قرباها يواصل حياته هنا وهناك على الأرض الى أجلٍ مسمّى.

لقد أحسّ الإنسان بحتمية النهاية التي تطارده فحاول دائما ـ ولا يزال ـ أن يخلق حلماً لا يطارده الفناء، ومع هذا فإنّ الكثيرين رأوا آلهتهم تنهار وتتلاشى، وبالتأكيد قاد ذلك الى إنتحارات ـ سواء أكانت فردية، أم جماعية ـ لأنّ الإنسان لا يستطيع مقاومة الفناء دون حلم.

تحدّثتْ الكثير من النصوص السومرية والأكدية والآشورية عن ولادة وأصل الآلهة، وكانت من السعة بحيث إعتبر (طه باقر) هذه الثيمة من أهم وأوضح ثيمات أدب وادي الرافدين (ملحمة كلكامش: ١٩ ـ ٢٠)، بل أنّ بعض النصوص كانت أشبه ما تكون بشجرة أنساب للآلهة، وهي لا تتحدّث عن أجيالها فقط، بل تحدّثت عن زواج الآلهة والطقوس التي ترافقه، وتحدّثت أيضاً عن حالة إغتصاب حدثت في مدينة (نفّر) أدّت الى ولادة (سين) إله القمر، فقد إغتصب الإله (إنليل) «ذو النظر البرّاق» الإلهة (ننليل) عندما رآها تستحم «في مجرى الماء الصافي»، فأخذها في زورق، وتغلغل بين القصب



(ديوان الأساطير: ١/ ٣٩ ـ ٤٢).

وكالبشر تماماً نجد إختلاف الأمزجة الإلهية، كما نجد هناك صراع الأجيال، بل أنّ قصيدة التكوين والخلق البابلية تتحدّث عن التقسيم الطبقي للآلهة، فكان هناك آلهة تحكم، كما كان هناك آلهة تعمل، وكيف أنّ طبقة الآلهة العاملة إحتجّت وانتفضت وثارت وأعلنت العصيان على الآلهة المتحكّمة بها، فكانت النتيجة أن تُحال طبقة الآلهة العاملة على التقاعد، بعد أن تمّ خلق الإنسان ـ كحلٍّ للأزمة ـ ليتحمّل عناء الآلهة المتقاعدة (ديوان الأساطير: ٢/ ١١٣ وما بعدها).

وقد اتّفقت النصوص دائماً على أنّ مولد الآلهة سبق ولادة الإنسان، أي أنّها ألغت ضمناً إمكانية إعتبارها إنعكاساً للوضع الإجتماعي، وأنّها كانت ضرورة إجتماعية دفعت الناس الى المساهمة في خلقها وتبنّيها.

ومع هذا فقد كان هناك أيضاً ما يشير الى إستمرار تناسل الآلهة، وبالتالي إستمرار ولادة آلهة جديدة، ففي بلد كالنيبال مثلا، والحديث عن الهندوس فقط، الذين يمثّلون أحد أهم وأوسع أربعة أديان فيه، فإنّ الآلهة لا تزال تتناسل أيضا وتلد، وأنّ عددها ـ الآن ـ يفوق عدد النيباليين، فقد ورد أنّها تبلغ ثلاثة وثلاثين مليون إله، من بينها إله يسمى بسيد الحيوانات، وإله يسمى بملك الرقص (the rough guide to Nepal: 514).

ج ـ تصاهر البشر والآلهة

ولم ينحسر التناسل بين الآلهة فقط، بل كان ثمّة زيجات عديدة بين الآلهة والبشر أيضا، كأن يتزوّج إلهٌ إمرأةً من الناس، أو قد يتزوّج رجلٌ من الناس إلهةً من الآلهة، وقد أنتجت لنا مثل هذه الزيجات كائنات هي أنصاف آلهة وأنصاف بشر، فعلى سبيل المثال تزوّجت الآلهة عشتار من الراعي، وتزوّج زيوس كبير



آلهة اليونان من ألكمين، فأنجبت له الإله هرقل، فارتفعت بعد ذلك الى مرتبة الآلهة (أساطير الحب: ١٣)، وقد استمرت عملية إعادة إنتاج هذه التجربة كجزء من بنية بعض الأديان التوحيدية كالمسيحية والإسلام، فنحن نرى كيف إصطفى (الأب/ الله/ الرحمن) مريم العذراء كي تكون أمّاً لكلمته أو إبنه، حتى قال المسيحيون أنّ المسيح إله وهو إبن الله، وإعتبره النساطرة نصف إله، فهو إلهٌ من جهة الأب، وبشرٌ من جهة الأم (المفصّل: ٦/ ٤٩٠)، بينما أقرّ الأبيونيون بعقيدة (العذراء) إلا أنّهم رأوا المسيح بشراً مثل غيره من البشر لكنّه إمتاز عنهم بالنبوّة (المفصل: ٦/ ٤٩٦).

د ـ الجنس كاتّصال معرفي

ما أريده الآن أن أقوم بتوسيع دلالة الممارسات الجنسية في النصوص السومرية بإعتبارها إشارة الى نمو المعرفة البشرية، وإشارة الى مراحل تطور هذه المعرفة على الصعيد الاجتماعي، وبالتأكيد فإنّ قراءة سريعة للمتبقّي من هذه النصوص سيجعلنا نقف أمام حالة من التقديس كانت شاملة، لم يكن التقديس خاصّاً بشيءٍ دون سواه، في البدء كان كلّ شيء مقدّساً، الفوق والتحت، هكذا، لا تختلف في ذلك الأرض عن السماء، بل أنّ نصّاً سومرياً تحدّث عن ممارسةٍ جنسيةٍ هائلةٍ تمّت بينهما، ورد فيه:

«لأنّ الأرض ذات الجلال، الأرض المقدّسة
جمّلت نفسها، من أجل العالم السماوي المهيب.
وهو، هذا الإله البديع، غرس
في الأرض الفسيحة قضيبه
وسكب دفعةً واحدة في فرجها



بذرة الأبطال، الشجر والقصب،

والأرض بكاملها، مثل بقرة

وجدت نفسها مشبعة بمنيّ العالم

السماوي الغني»

(ديوان الأساطير: ٢/ ٣٩)

الكلّ مقدّس، والكلّ آلهة، هذا التساوي جعل تأسيس المعرفة أمراً يسيراً، الكلّ يعمل من أجل إكمال خلق العالم كي يصل الى ما هو عليه الآن، بل أنّ كلّ شيء في العالم إقترن مولده بطقس جنسي مقدّس، هو إشارة لتوافق معرفي، أدّى هذا التوافق الى لحظات تأريخية أسّست مفاهيم إجتماعية جديدة، هي في النهاية ثمرة لنمو المعارف البشرية ككل، فزواج عشتار من الراعي كان تأسيساً للمجتمع البدوي، وزواجها من تموز لاحقاً كان تأسيساً لمجتمع المدينة، وتنافس الراعي على عشتار هو إمتداد للصراع الاجتماعي بين البداوة والتمدّن.

لقد كانت المعرفة شيئاً مقدّساً لأنّها نتاج المُقَدّس ذاته ـ استلام حمورابي لشريعته من إله الشمس نموذجا ـ ومن هنا تحديداً جاء رهاب الخضوع لها، وصرامة المراقبة والعقاب المجتمعي.

ولأنَ الإنسان قاصرٌ عن رؤية نفسه كائنا فضائياً أو كونيّاً، جعل المعرفة تهبط من الفوق، بعد أن جعل التحت مهيّأً تماماً لاستقبالها، أي أنّ النصّ السابق جعل كلاً من وجود الأرض ووجود السماء ضرورياً للآخر، وأنّ نموّ المعرفة بكلّ تمثّلاتها عبر الزمن هو إمتداد لقدسيّتها الأولى عبر الأشياء.

لقد رأيت طائفة دينية في العراق تتأوّل مفهوم (ولي الأمر) ـ في النصّ القرآني ـ بأنّه لا ينحصر على الحاكم فقط، بل يشمل كلّ موظفي الدولة، أبتداءً من



الفرّاش، لأنّ الله هو الذي جعله فرّاشاً، وعليه تتّسع دلالة الطاعة لتشمل كلّ البناء الهرمي للحكومة. وبالتأكيد فإنّ وجود مثل هذه الطائفة تحبّذه الأنظمة الحاكمة ـ خصوصاً تلك التي تعتمد الوراثة صندوق اقتراع لها ـ لأنّ التأويل يتضمّن قمعاً داخلياً يعفي الحكومة من استخدامه. ما أريد التأكيد عليه هنا أنّ التفكير الأسطوري لا يزال حيّاً ويعمل جاهداً في بناء هرميّة المجتمع.

ه ـ فضائيون على الأرض

هناك نظرية علمية تبنّاها (أرك فون دانيكن) في كتابه (عربات الآلهة) ـ الذي صدر في منتصف القرن العشرين ـ تشير الى أنّ كائنات فضائية قامت بزيارة الأرض في الماضي البعيد، وأنّ إشارات ورسائل من الحضارات البشرية القديمة قد وصلت إلينا، تجعل الشارحين لها يعتقدون بوجود مركبات فضائية أو شيء من ذلك، وأنّ بعض البشر قد ركب إحداها وصعد الى أعالٍ بعيدة، كما في رؤية كلكامش للأرض من السماء، وكيف يتبدّل شكل اليابسة وشكل البحر، التي تشير الى رؤية تمّت من مركبة تبتعد عن الأرض.

لا تزال النظرية قائمة، ولا يزال هناك من يروّج لها، ليس إعلامياً فقط، بل تنقيباً وتنظيراً، ليس آخرها حتماً ما كتبه (زكريا سيتشين Zecharia Sitchin) ـ وهو متخصّص في قراءة السومريات ـ في سلسلة كتبه التي إعتمد فيها على قراءة بعض الأساطير السومرية كاسطورة الخلق، والتي حاول من خلالها إثبات وجود كوكب عاشر في المجموعة الشمسية، حدث ذلك قبل أن يتمّ الإعلان عن العثور على الكوكب (X) فعلاً، وهو يقول بأنّ الآلهة السومرية هي كائنات فضائية خلقت الإنسان على صورتها، خلقته ليقوم بأعمال التنقيب عن الذهب، وأنّهم قادمون مرّة أخرى، بل أنّ قدومهم يحدث كلّ (٣٦٠٠ سنة) وهذا يعني أنّهم على حافة القدوم الآن، لأنّ الكوكب العاشر الذي يعيشون عليه يتقدّم



باتّجاه الأرض (أنظر Interview with Zecharia)، ليس زكريا سيتشين وحده من يقول بهذا، فثمّة منقّبون آثاريون يحاولون عبر إكتشافات أثرية هنا وهناك إضافة قرائن جديدة لإثبات النظرية، كان آخرها المنطقة الأثرية التي تمّ العثور عليها قرب ميناء مابوتو في جنوب أفريقيا، والتي تمّ تحديد عمرها بحوالي (١٦٠ـ ٢٠٠) ألف سنة قبل الميلاد (uncensored: 41).

ولستُ هنا بصدد مناقشة هذه النظرية، فهي لا تختلف عن الرؤى الدينية التي تجعل العالم مُنْقاداً لنصوصها، غير أنّ القول بها كأحد إحتمالات نشوء المعرفة على الأرض، يمنحني القدرة على قراءة نصّ التزاوج السومري بين الأرض والسماء باعتباره يشير الى العلاقة العضوية بين الأرض والعالم الخارجي، وكما قلت فإنّ هناك العديد ممّن يعتقدون بأنّ الإنسان هو نتاج الأنوناكي كما في الأسطورة البابلية، وأنّ الأنوناكي أقوام يعيشون الآن على سطح المريخ (uncensored: 50)، وعلى سطح الكوكب العاشر أيضا، ويمكن بسهولة أن نفهم إصرار الأديان التوحيدية على دور السماء، وإصرارها على آلية الوحي التي هي في النهاية مخاض آخر للعلاقة البشرية مع العالم الخارجي.

ومنذ أن بلغ وعي الانسان من النضج والإختلاف بحيث بدأ يبحث عن إله تجريدي خارج إطار النُصُبِ والتماثيل، فإنّه لم يتوقّف عند تصوّرٍ واحدٍ لهذا الإله، بل راح يتفنّن في صياغته أيضا، لذا نرى إلهاً واحداً بصور وتمثّلاتٍ كثيرة، فالله مثلا، نراه مجرّداً مرّة، ومع هذا يمكن أن يُرى باعتباره موجوداً ـ وكلّ موجود مرئي ـ حسب تأويل الأشعري (الإبانة عن أصول الديانة: ٢٦)، وهو موجود في كلّ مكان، أو هو موجود في مكان معيّنٍ كالسماء مثلا بحسب تأويل ابن حنبل (الرد على الجهمية: ٣٦)، وهكذا، كان (الله) دائماً يأخذ شكل التصوّرات التي يطرحها عليه المؤمنون به.



ولم يقتصر التغيير على شكل الإله وهيئته فحسب، بل إمتدّ ليشمل وعيه أيضا، فالبعض قال إنّه يعلم الكليّات دون الجزئيّات (إبن سينا نموذجا)، وقال البعض الآخر أنّه يعلم الجزئيّات أيضا (الغزالي نموذجا)، أي أنّ علمه يحدث، وأنّه مستمر بالحدوث.

أريد القول هنا أنّ كلّ محاولة في الإضافة، أو في الحذف، ستنتج إلهاً آخر يختلف عمّن كان قبله، أو عمّن سيأتي بعده، من هنا فإنّ الله كما تمّ حتى لحظة موت محمد بن عبد الله هو إله يختلف تماماً عمّن نعرف من تمثّلاته في كلّ المدارس والفرق الاسلامية لاحقا، وما يفعله السلفيّون الآن هو الرجوع الى الله كما هو في لحظة محمد بن عبد الله، وهذا بحدّ ذاته يجعلهم خارج حركة التاريخ، لأنّ الإنسان في النهاية هو نتاج خبرة حياتية متراكمة، وحياته تتلخّص بالنموذج الذي يطرحه لنفسه كإله، وأنّ هذا النموذج يجب أن يكون قابلاً للتطوّر أيضا، بل يجب عليه أن يواكب نمو الوضع الإجتماعي للمؤمنين به، أي عليه أن يواكب الإحتياج الجمعي، لأنّ أيّ توقّف هنا سيقود الى خلخلة في العلاقة بين الإعتقاد والممارسات اليومية، تكون نتائجها إنفصامات مرضيّة حادّة، تقود في النهاية الى خروج الإله من دائرة الإحتياج، فينتهي كضرورة إجتماعية.

وما حدث مع (الله) حدث مع (يهوه) وحدث أيضا مع (الإله الإبن) من قبل، ومن بعد، إلا أن ما بقي من كلّ هذه الطروحات هو ما تبنّته المؤسّسات الدينية، كلّ حسب إعتقادها، ولا أحصر الكلام هنا على دين بعينه، فالتجارب البشرية متشابهة حدّ التطابق، لذا فإنّ فيها من الكاريكاتيرية ما يدفع الى البكاء.





الفصل الثاني:

إله في الأسر

ولأنّ الإنسان بصفته كائناً مفكراً لا يتوقّف عن التفكير، فإنّ الآلهة لا تتوقّف عن التغيّر والتجدّد، وكما أنّ الانسان يمرّ بفترات نكوص وانكسار فإنّ آلهته تمرّ بذات النكوص وذات الإنكسار أيضا.

وقديماً كانت الآلهة تذهب الى الحرب مع المؤمنين بها، تقاتل معهم أو تقف الى جانبهم، وقد إستمر هذا الإعتقاد حتى مع الأديان التوحيدية، فقد روت التوراة كيف أنّ إله موسى وقف معه لحظة الخروج من مصر حين شقّ البحر لبني إسرائيل، ومن ثمّ أطبقه على فرعون وجنوده.

وقد ورد في كتب السيرة والحديث الاسلامية كيف زوّد (الله) المسلمين يوم بدر بجنود من الملائكة تقاتل معهم (ابن هشام: ٢/ ٢٨٦)، وكيف أنّ قريش جلبت معها إلهها (هُبَل) يوم أحد، وكان أبو سفيان يصيح بعد انكسار المسلمين «أنعمت فعال، إنّ الحرب سجال، يوم بيوم، أُعْلُ هُبَل» (ابن هشام: ٣/ ٩٩).

أ ـ حظوظ الآلهة

بالتأكيد ستكون محظوظة تلك الآلهة التي يؤمن بها شعب قوي ومنظم ويمتلك قيادات تمتلك رؤى يمكن أن تتّسع زمانا ومكانا، لأنّها في النهاية



ستجعل الإله يتّسع أيضا في الزمان والمكان.

ومثل التابعين لها، والمؤمنين بها، فقد تقع الآلهة في الأسر، وقد تقضي فترات طويلة من حياتها في سجون أعدائها، تعاني الذلّ والتهميش على أيادي أتباع الآلهة المنتصرة، وبالمقابل سيكون هناك نُواحٌ طويل في المدن على غيابها، يمكننا أن نتحسّس ذلك في نصّ شعري سومري كُتِبَ قبل أكثر من (٤٨٠٠ سنة) عبّر فيه الشاعر عن الفقدان الذي أحسّه إثر وقوع آلهة (لكش) في الأسر:

«وا أسفاه! إنّ نفسي لتذوب حسرة على مدينتي جرسو «لكش» وعلى الكنوز
إنّ الأطفال في جرسو المقدّسة لفي بؤس شديد
لقد استقرّ «الغازي» في الضريح الأفخم
وجاء بالملكة المعظمة من معبدها
أي سيدة مدينتي المقفرة الموحشة متى تعودين؟»

وبالتأكيد فإنّ قضية الأسر لم تكن تقتصر على الآلهة الضعيفة، أو الآلهة الثانوية، لأنّ قوّة ومكانة الإله في النهاية هي قوّة ومكانة الشعب الذي يؤمن به، وفي العادة فإنّ تاريخ قوّة أيّ شعب متعلّقة بالنظام الإجتماعي الذي يُسَيِّرُه، وبالتالي فإنّ قوّة وحضور الإله - أيّ إله - تعتمد على قوّة وحضور النظام الإجتماعي الذي يمثّله، وأيّ تغيير إجتماعي يطرأ على قوّة الشعب فإنّ هذا التغيير يصيب مباشرة صورة الإله أيضا، من هنا وقعت الآلهة عشتار في الأسر على يد العيلاميين والعموريين، وقد كتب شعراء (أور) قصائد على لسانها في الأسر، تندب حظّها السيء، وتكشف بوضوح كيف أنّ مفهوم أُلوهية وقداسة أيِّ إله محصورتان فقط على الشعب المؤمن به، وأنّ الإله - أيّ إله - خارج



دائرة شعبه يتجرّد من قداسته ومن أُلوهيته هذه، فلو صادف أن دخلت بقرة هندوسية حقلا غير هندوسي فإنّها ستفقد قدسيّتها حتما، يقول نصّ كُتِبَ قبل حوالي ٤٠٠٠ سنة على لسان الآلهة عشتار:

«لقد إنتهك العدو حرمتي بيديه النجستين؛

إنتهكت يداه حرمتي وقضى عليّ من شدّة الفزع.

آه، ما أتعس حظي!

إنّ هذا العدو لم يظهر لي شيئاً من الإحترام،

بل جرّدني من ثيابي وألبسها زوجه هو،

وإنتزع مني حُليي وزيّن بها أخته،

وأنا «الآن» أسيرة في قصوره ـ فقد أخذ يبحث عني

في ضريحي. ـ واحسرتاه

لقد كنت أرتجف من هول اليوم الذي خرج فيه،

فقد أخذ يطاردني في

هيكلي،

وقذف الرعب في قلبي،

هناك بين جدران بيتي؛

وكنت كالحمامة ترفرف

ثم تحط

على رافدة،

أو كالبومة الصغيرة إختبأت في كهف،

وأخذ



يطاردني في ضريحي كما يطارد الطير،

طاردني من مدينتي كما يطارد الطير

وأنا

أتحسّر وأنادي

إنّ هيكلي من خلفي، ما أبعد المسافة بينه وبيني؟

هذا النصّ يمكن أن يكون مفتاحاً مهمّاً في قراءة سكوت أيّ فرد حين يسمع إنتقاداً لآلهة لا تخصّه، لأنّها ـ من وجهة نظره ـ تخلو من القداسة التي يحملها إلهه الخاص، بل إنّه يساهم قدر الإمكان في إذلال آلهة الغير، يحاول تجريدها من كلّ شيء، دون أن يشعر بذنب، فإذا ما أحسّ أنّ الإنتقاد بدأ يطال إلهه الشخصي نراه يُفصِح عن مخالبه وأنيابه إستعداداً للدفاع، وبالتأكيد فإنّ هذه الممارسة متوفّرة أيضاً في الصراع الإجتماعي اليومي بين العقل العلمي والعقل الخرافي، وكلا الطرفين يشعران بالسكينة في حال توجيه النقد الى الطرف الآخر، إنّه شعور فطري غريزي، بل إنّ الفرد الذي يطالب بالنقد الذاتي، سيتألّم حقاً حين تتوجّه إليه سهام النقد، وقد إستخدمتُ كلمة (سهام) وهي كلمة دارجة في الحوارات، لأنّها تشير ضمناً الى فهمنا العتيق لعملية النقد لا باعتباره نقداً بنّاءً، بل باعتباره إنتقاصاً من الشأن الشخصي.

أعود الى النصّ مرّة أخرى، فلو ركّزنا الإنتباه على الجملة الأخيرة لاكتشفنا بوضوح إصابة الآلهة أيضا بمرض الحنين الى الوطن (home sick) في حالة إبتعادها قسراً، يمكن تحسّس ذلك من بعد المسافة بين مكان قيمة الإله وبين مكان تجرّده من هذه القيّمة، وبعد المسافة الحقيقي ـ من وجهة نظري ـ هو الإقامة بين أناسٍ لا يقيمون إعتباراً لقيمته، رغم أنّ النصّ يتحدّث عن البعد المكاني أيضا، فالهيكل بيت الإلهة خاليا، فغربة الإله هنا هي في إقامته بين أناس لا يرونه إلها.



ويبدو أنّ طقوس القرابين تتوقّف حتى عند المؤمنين به الى حين عودته من الأسر، وهذا يذكّرنا بأزمة العباسيين مع القرامطة، حين أخذ أبو طاهر الجنابي الحجر الأسود أسيراً الى منطقة الإحساء لأكثر من عشرين عاما (٣١٧ ـ ٣٣٩ هج)، وكيف توقّف الحجّ لبعض الأعوام خلال تلك الفترة، (القرامطة: ١١٠)، وعاد كلّ شيء الى طبيعته بعد عودة الحجر الأسود من الأسر.

ب ـ أبي وصدمة المقدّس

ومن الطبيعي، حين يتعرّض المقدّس لما يمكن أن يُحدِث شرخاً في قداسته، فإنّ بعض المعتقدين بها سوف يتخلّلهم الشكّ بشكل نهائي، أو إلى حين.

ويمكنني هنا أن أتّخذ من تجربة أبي (علي الحلاق) الشيعي الإثني عشري نموذجاً لتخلخل الثقة بالمقدّس في الأزمات الإجتماعية الكبرى، فبعد أن قصفت مدفعية الحرس الجمهوري العراقي بأمر من (حسين كامل) قبّة أو مرقد الإمام الحسين في مدينة كربلاء عام (١٩٩١) ـ وهو الإمام الثالث حسب التسلسل عند الشيعة الإثني عشرية، وحفيد محمد بن عبد الله من إبنته فاطمة ـ توقّف أبي الشيعي الملتزم عن زيارته، يومها أحسّ بخيبة المهزوم، وكان ينتظر أن يبادر الإمام الحسين بالردّ على من أهان ضريحه، حتى أنّه قرّر الا يقوم بزيارة كربلاء حتى يأخذ الحسين بثأره.

كان أبي يرى أنّ الشيعة قدّمت الكثير من القتلى في الإنتفاضة الشعبية التي تلت حرب الكويت مباشرة، وكان واضحاً جداً أنّ الأمريكان يومها لم يكونوا جادّين في عملية تغيير صدام حسين على الأقل، فمنحوه الضوء الأخضر باستخدام القوّة الجوية التي تمّ إخصاؤها أثناء الحرب، وهكذا تمّ القضاء على أوسع إنتفاضة عراقية خلال العهد الجمهوري سقطت فيها أربعة عشر محافظة



من ثمانية عشر بيد المنتفضين الذين لم تكن لهم قيادة مركزية، ولربّما تشكّلت لجان محلّية هنا وهناك، إلا أنّها في النهاية كانت بدون قوّة عسكرية وبدون قوّة إقتصادية داعمة، وكان الإعلام الشفاهي التهويلي هو نافذة إنتشارها السريع وكمونها السريع أيضا، وبالتأكيد فإنّ القضاء على الإنتفاضة كان قاسياً ومؤلماً راح ضحيته أعداد هائلة من البشر، ولم تقتصر الحكومة على القتل والتخريب، بل تعدّت ذلك كثيراً، فنكايةً بالمنتفضين ـ الذين لاذوا بالأماكن المقدّسة من هول ردّة فعل الحكومة ـ أخذت مدفعية الحرس الجمهوري تقصف مرقدي الحسين والعباس على من إستجار بهما.

إستمر أبي على قراره فترة من الزمن حقّا، كان يعتقد أنّ المقدّس يمتلك من السلطة بحيث يمكن أن يساهم في عملية تغيير الوضع، وبالتأكيد لم يكن أبي لحظتها يفكّر بالسلطة الأرضية، فقد إنهزم الشعب أمام جبروت القتل والتدمير، كان أبي ينتظر من السلطة الماورائية للمقدّس أن تبادر بعملية التغيير، إلا أنّ شيئا من ذلك لم يحدث، لأنّ الآلهة في النهاية لا تقوم بغير ما يقوم به المؤمنون بها، لقد كان فيتاغورس حكيما بقوله: «لا تطلب من الآلهة ما لا تستطيع أن تقوم به بنفسك»، وحتى لا يدخل الربّ في أزمة مع العبد قال المسيح: «لا تجرّب الربّ إلهك»، غير أنّ أبي طلب أكثر من إستطاعته، وجرّب المقدّس فخذله المقدّس، فانطوى على خيبته، وعلى قراره أيضا.

ثمّ حدثت المفاجأة الكبرى حين هرب (حسين كامل) من العراق عام (١٩٩٥)، ومن ثمّ عودته الدراماتيكية إليه، لتتم تصفيته على يد أبناء عشيرته بأمر من (صدام حسين).

إعتبر أبي ـ بل الشيعة بأكملها ـ أنّ ذلك كان إنتقاما لما فعل بالعتبات المقدّسة، وأنّ الحسين قد أَخَذَ، أو قد أُخِذَ بثاره، وبهذا استعاد أبي علاقته بكربلاء وبأضرحتها.



لقد كان موت (حسين كامل) بمثابة النافذة لإستعادة الثقة بالمقدّس بالنسبة لأبي.

ج ـ نماذج أخرى لآلهة في الأسر

الشعوب المتحاربة تجعل آلهتها عرضة للأسر أكثر من غيرها، فقد ورد في أخبار الإله «مردوخ» إله بابل الشهير مثلا، أنّه وقع في الأسر لمرّاتٍ عديدة، وأنّ بابل كان تشنّ الحملات الحربية من أجل إسترجاع تمثال إلهها الأسير (مقدمة في تاريخ الحضارات القديمة: ٣٦٨ ـ ٣٦٩). ومع سقوط بابل على يد كورش سنة (٥٣٩ ق م) توقّف الإله مردوخ عن أن يكون إلهاً رئيساً، وتدريجياً إختفى طيفه ضمن صعود الإله يهوه والإله أهورا مزدا.

وهناك قصّة أخرى ذكرها الدكتور جواد علي تتلخّص بذهاب (خزا ايلي) ملك القيداريين ـ وهم فئة من الأعراب تقول كتب الأنساب أنّهم يعودون الى قيدار بن اسماعيل بن ابراهيم ـ الى نينوى لمقابلة (أسرحدون) ملك آشور ومعه هدايا كثيرة وثمينة في محاولة منه في عقد صلحٍ واسترجاع الآلهة الأسيرة «السيئة الحظ، التي كان عليها أن تشارك أتباعها الحياة الأرضية المزعجة» (المفصل: ١/ ٤٦٦)، وهكذا تمّ إطلاق سراح الآلهة: (عثتر السماء) و(دبلات) و(دايا) و(نوهيا)، وآلهة أخرى، غير أنّ الآلهة بسبب إقامتها في سجون أعدائها كانت قد أصيبت ببعض الأضرار والتلف، فمَنَّ الملك (أسرحدون) عليها بالأمر بإصلاح ما أصابها وإعادتها على ما كانت عليه، «ثمّ تلطّف فأمر بإرجاعها الى (خزا ايلي)، بعد أن نُقِشَت عليها كتابة تفيد تفوّق إله آشور عليها، وبعد أن نُقِشَ عليها اسم الملك» (المفصل: ١/ ٤٦٦).

فالآلهة تظلّ أسيرة الى أن يتمكّن المؤمنون بها من إطلاق سراحها بالقوّة، أو بالهدنة والمصالحة، لكن بعد أن يوصم الإله الأسير بوشم الإله الآسر، وبوشم الملك خادم الإله المنتصر أيضا.



د ـ علاقة الأسر بتغيّر لسان الإله

لم يحدث أن خاطب إله شعبه بغير لغتهم، من هنا كانت لغة الآلهة هي لغة شعوبها، فإذا صادف أن وقع شعب ما أسير لغةٍ أخرى فإنّ لغة الإله ستتغيّر مع الجيل الثاني، أو الجيل الثالث نتيجة لتغيّر لسان المؤمنين به، وهذا ما حدث مع الإله (يهوه) إله بني إسرائيل.

عندما كان اليهود في فلسطين كانت اللغة العبرية هي لسان الشعب، وبالتالي كانت اللغة العبرية لسان يهوه أيضا، فلما وقع اليهود أسرى نبوخذنصر، وطالت إقامتهم في بابل لأكثر من جيلين، تمّ إخضاع الشباب منهم تحديداً لنظام تعليمي صارم، تحوّل لسانهم عبره تدريجياً من اللغة العبرية الى اللغة الآرامية التي كانت هي اللغة المحكية في بابل يومذاك، ونتيجةً لذلك فقد تحوّل لسان الإله يهوه من العبرية الى الآرامية، لذا نجد أنّ أسفار التوراة التي كُتِبَت في فترة ما قبل الأسر جاءت باللغة العبرية بينما جاءت الأسفار التي تمّ إنتاجها بعد الأسر ممزوجة باللغة الآرامية، سفر عزرا وسفر دانيال نموذجا (نبوءة دانيال: ٢٦)، وهكذا بقي الإله ذاته لكن بلسان ولغة أخرى، وتغيّر لسان الربّ جاء نتيجة لتغيّر لسان شعبه، ليس هذا فقط، بل أنّ اليهود المقيمون في بابل، وبفعل شيوع اللغة الأرامية بينهم أحسّوا بتنامي فجوّة في الإتصال مع نتاج يهوه العبري، ولتلافي هذه الفجوة تحتّم ترجمة الأسفار العبرية الأولى الى الآرامية (كلّ الكتاب: ٣٠٧).

هـ ـ التضييق شكل من أشكال الأسر

ولأنّ صورة الإله الاجتماعية تعكس صورة الحالة الاجتماعية للمؤمنين به، فإنّ ما يحدث من تضييق على صور الآلهة التجريدية، الله مثلا، لا يبتعد كثيرا عن صورة الإله في الأسر قديما، وعملية التضييق هذه تُصعِّد الإحساس بفقدان



العدالة الإجتماعية على الأرض، وبالتالي ـ ونتيجة لعدم تدخّل الإله أرضياً ـ تفتح باب الآخرة على مصراعيه، فتكون الآخرة هي الحل للأزمات الإجتماعية، والكارثة هنا، أنّ هذا الحل الإفتراضي يجب أن يَتَعَامَل معه ـ المُعْتَقِد به ـ كيقين خالصٍ لتحقيق العدالة الإجتماعية بتدخّل إلهي.

ولذا فكلّ إله يقع تحت التضييق الإجرائي يكون بحاجة الى إطلاق سراحه إجتماعياً من أسر العقليات الضيّقة التي تعمل على تحجيمه في قوالب جدّ ضيّقة على صعيد الممارسة الاجتماعية.

وأنا هنا ـ في كتابي هذا ـ لا أحاول إطلاق سراح إله ما من أسره، فهو أمر لا يعنيني، ولا أجد في نفسي الرغبة على إطلاق سراح أيّ إله، لكنّني أحاول تركيز الإنتباه على كيفية وقوع إله ما في الأسر، وكيفية تماهي صورته تدريجيا مع صورة الإله الآسر، بعد أن يعجز أتباعه عن إطلاق سراحه، بل كيف يبدأ أتباع الإله المنتصر بإدراج التاريخ الشخصي للإله المأسور باعتباره جزءاً لا يتجزأ من تاريخ إلههم، فيُمحى وجود الإله المأسور، ويتحوّل إسمه الدال عليه الى إسم من أسماء الإله المنتصر.

وبالتأكيد لن يكون حديثي تجريديا، على العكس تماما سأتحدّث عن الصراعات الاجتماعية ـ سواء أكانت معنوية أو مادية ـ للأطراف المؤمنة بها، أي ستكون الحقائق التاريخية هي الأرضية لمدار البحث.




مكتبة
الفكر الجديد

الفصل الثالث:

إله دائم التجدّد

وعي الفرد هو إلهه الشخصي، وما تفعله الحكومات منذ نشوء المدن الأولى يكمن في جعل الإله الشخصي متأقلماً من إله الجماعة، أي بصورة أكثر حداثة جعل وعي الفرد متأقلماً مع الدستور.

يمكنني القول بأنّ الدستور في المجتمعات المدنيّة الحديثة هو إلهها الجديد المتجدّد، فكلّ إضافة على الدستور هي إعادة في صياغة الإله المدني، وهو إله يتقاطع إجتماعيا مع أشكال الآلهة القديمة، من خلال فتح نافذة حقوق الإنسان التي تقوم على مبدأ تعطيل (الحدود) ـ وفق الصياغة الدينية لها ـ منذ أواخر القرن الثامن عشر، بعد أن تمّ إعتبارها خزياً يتقاسمه الجلاد والمحكوم (المراقبة والمعاقبة: ٥٢)، وبالتأكيد فإنّ القانون المدني لا يلغي العقوبة، لكنّه يلغي التشهير بها (كالجلد والقتل في الساحات العامة أمام مرأى ومسمع الناس)، كما إنّه لا يمنح الحق في تشويه جسد الإنسان المرتكب للذنب، أي تعطيل مبدأ «العين بالعين والسنُّ بالسنِّ»، لكنّه بالمقابل يضع عقابا مكافئاً للجُرم يُحافظ فيه على كرامة الإنسان، لم تعد عملية قطع اليد مثلا عقابا للسرقة.



إعلان حق المساواة بين الجنسين، فللمرأة مثل حقوق الرجل، وفتح باب فرص العمل أمام الجميع بالتساوي وجعل الكفاءة هي المقياس في التفاضل.

إضافة الى إعادة صياغة هندسة الجنس حديثاً بإقرار الزواجات المثلية في أماكن عديدة من العالم، سواء أكانت هذه الزواجات ذكورية أم أنثوية (لقد حضرتُ إحدى مسيرات المثليين في سيدني، أعداد غفيرة، بالآلاف، كنت أراقب إعتراضهم ضد النظرة الدونية التي يواجهونها من قِبَل مَن يعتقدوا أنّهم أسوياء، كان الإعتراض سلميّاً وإنسانيّاً، كتبوا على إحدى لافتاتهم: «نحن مسيحيون أيضا أيّها السيد المسيح»، وهذه المسيرة طقس سنوي يقوم به المثليّون في أرجاء عديدة من العالم إبتدأ على يد الأمريكي (هارفي مِلْك) في سان فرانسسكو عام (١٩٧٨) بعد أن رفع شعاراً يقول: «لسنا مرضى، ولسنا مخطئين»، وكان بين الشعارات التي رفعها المتظاهرون في سدني شعاراً يقول «الجبن والخوف يخلقان مجتمعاً قديماً»، ليس هذا فقط، بل وتفاصيل أخرى كثيرة، تجعل الإنسان المدني يخلق إلهه على صورته بعد أن كانت الآلهة القديمة تخلق الإنسان على صورتها، الإله الجديد ينمو معرفيا كما ينمو الإنسان، ويشيخ معرفيّاً كما تشيخ بعض الممارسات الإجتماعية للإنسان أيضا.

والإضافة التي تستحق الإنحناء لها هي قدرة الانسان الحديث على إزالة التجاعيد عن وجه إلهه، فالتعديلات المتواصلة على ثيمات الدستور المدني ما هي إلا عمليات تجميلية تجعل الإله المدني في النهاية أكثر شباباً وحيوية، وأكثر تجدّداً واستيعابا للظاهرة البشرية النامية.

أريد القول هنا أنّ المجتمع المدني هو نتاج خبرة بشرية في حقل التعامل الإنساني تتراكم خارج نطاق وصايا الدين وشرائعه، وعليه فالمجتمعات الدينية بحاجة الى تراكم حياتي ـ وليس قراءة فقط ـ في حقل حقوق الإنسان خارج



نطاق الدين لكي تتحوّل الى مجتمعات مدنية، وأعتقد أنّ فقدان هذا الممارسات المدنية في الشارع هو الذي يخلق الإنفصامات الفردية أو المجتمعية التي نراها هنا وهناك على الأرض، مثل شخصية (الملحد الطائفي) التي تحدّث عنها الدكتور علي الوردي (شخصية الفرد العراقي: ٤٦)، والقضية لا تنحسر على فردٍ أو مجتمعٍ معينين، ولكنّها قد تبدو واضحة مع فردٍ أو مجتمعٍ بعينهما أكثر من سواهما.

لقد كان الإنسان ولا يزال يعيش داخل رؤيته لإلهه، وحين تشيخ بعض الممارسات الإجتماعية يستوجب على الإنسان إعادة صياغة وضعه الإجتماعي، بحيث يتلائم مع لحظته التاريخية ضمن المجموع العام، وهذا يعني إعادة صياغة إلهه - أي كما قلت قبل قليل - إجراء عمليات تجميلية تتدارك أيَّ انفصام قد يطرأ بين سلوك الانسان وبين إعتقاده الشخصي، أي أنّ التغيير يبدأ بالإنسان كفرد وكجماعة، ثمّ تتغيّر الرؤية والرؤيا تدريجيا.

الآلهة تأخذ - الآن وبوضوح صارخ - شكل ووعي منتجيها، وهذا جزء من ثعلبيتها، بحيث تبقى دائرة الإله مفتوحة، وقابلة للتطوّر والإتساع على الدوام. ينبغي أن ينمو مفهوم الإله، ليس كورم، لكن ضمن آليات النشوء والإرتقاء.

بدأت بعض الكنائس تستقبل زواج المثليين، وهذا يعني أنّ فهماً جديداً وسّع من دائرة الإله، وبفضل هذا الفهم، وبفضل هذا التوسّع بدأ الإله الجديد ذاته يستوعب (المثلية) بإعتبارها ليست خرقاً أخلاقيا.

وبالتأكيد فإنّ هذه الإنتقالة الجذرية في فهم الحالة كوضع صحّي، وليس وضعاً مرضيّاً، أو شذوذاً عن صواب، ستأخذ من الوقت ما يحتاجه الوعي التقليدي كخبرة اجتماعية كي يتعامل معها وفق رؤية أكثر إنسانية.

وحتى يكون حديثي عن ولادة الآلهة وتطوّرها أكثر وضوحاً، أحبّ أن أتمثّل



هنا بصورة إلهين جديدين مختلفين عن بعضهما البعض، هما نتاج معرفة بشرية جديدة تحاول أن تتجاوز نفسها الآن، وسيرى القارئ أنني أتحدّث هنا عن إلهين - ولا أقول تصوّرين، رغم أنّ الإله في النهاية هو تصوّرنا عنه - إلهين ولدا نتاج تجربتين حياتيتين فرديتين إلتصقتا أو تماهيتا مع فلسفة العلم، وتماهيتا مع التجربة الذاتية لكلٍّ منهما، أما إحداهما فقد مات صاحبها - آنشتاين - عام ١٩٥٥، وأما الأخرى فلا يزال صاحبها - ستيفن هاوكنغ - حيّا حتى كتابة هذه الأسطر.



الفصل الرابع:

إله آنشتاين Einstein's god

القول بإله آنشتاين يشبه تماماً القول بإله إبراهيم، إله زرادشت، إله إفلاطون، أو إله أرسطو، ووالخ. ما أريد قوله هنا أنّ ولادة الإله تبدأ مع فرد، وأنّها كتجربة إنسانية يمكن أن تنتشر فتصبح دينا لشعب أو أمّة، وقد تنحسر تجربة ولادة الإله على الفرد ذاته، أو على حلقة معيّنة من الأفراد الذين يمتلكون أو يقتربون من نفس التجربة الحياتية، فالإله يبدأ بواسطة هذا الفرد وقد ينتهي معه أيضًا.

أ ـ مدخل أوّلي

«إنّ الإنسان الذي يجد متعته في الإصطفاف في الطابور والمشي على إيقاع الموسيقى العسكرية حريٌّ بالإزدراء والإحتقار؛ يبدو أنّه حصل على هبة العقل بطريق الخطأ، فكلّ ما يحتاج إليه هو العمود الفقري» (العالم كما أراه: آنشتاين).

للموسيقى العسكرية مستويات دلالية عديدة، يمكن تحسّسها في الطقوس الدينية، في الواجبات الحزبية، وفي الكثير من التفاصيل اليومية، على سبيل الممارسة والإعتقاد، في كلّ ما يدعو الى الرتابة والنمطية، وقد تكون الحياة فى



لحظة ما ضرباً من العسكرية على حدّ تعبير (سينيكا)، فالتكرارية جنائز لا تحلم بالولادة، طابور طويل لكائنات شبحية منوّمة، تردّد أصواتٍ عجماء تظنُها كلماتٍ ذات معنى.

للتحدّث عن إله آنشتاين ينبغي الوقوف بعيداً عن التكرارية الفجّة للخلق، سيكون للفردانية حضورها الراكز، بل أنّ الشعور بالوحدة العميقة سيكون نافذة للتوحّد مع الكون، الإنتماء الأبعد للإنسان الحق.

«أنا لست ملحدا، أنا متديّن، غير مؤمن»، بهذا القول يعلن آنشتاين إنفصاله عن كلٍّ إنتماء ديني تقليدي، وهو قول ـ على قصره ـ مكثّف وبه إختزال شديد، يمكن إيضاحه، أنّ آنشتاين لا يزال يمتلك هذا الحسّ البشري، أي حسّ النزوع الى إله، وبهذا النزوع فهو متديّن، أما قوله غير مؤمن، فهو يرمي بكلّ الإعتقادات التقليدية بعيدا عن سلّة عقله ووعيه، ورغم كونه ينحدر من أصول يهودية، فإنّه ليس يهوديا، وأنّ إلهه ليس (يهوه)، ولا يمتّ بحبل سريٍّ معه.

ب ـ إله كوني

سيقف الكثيرون هنا ليعترضوا بأنّ آلهة الأديان التوحيدية القديمة هي آلهة كونية أيضا، لكنّني، أحبّذ أن يكون الطرح أكثر هدوءاً وأكثر عقلانية، لذا أقول: في الأديان القديمة كانت علاقة الإنسان بالكون علاقة هامشية، لذا كانت الأديان أرضية بحتة، أي أنّها دارت في نطاق الأخلاق والعلاقات الإجتماعية وهو ما يطلق عليه آنشتاين نفسه بالأديان الأخلاقية، تمّ إهمال الجانب الكوني، أما وقد فتح الكون بمساحاته الهائلة أبوابه أمام علماء الفلك والفيزياء فإنّ علاقة الإنسان بالكون قد أخذت إتّجاها وشكلاً آخرين، حتّم في النهاية أن يتم عزل الدين الأخلاقي عن الدين العلمي، أي أصبح الدين الأخلاقي مرحلة بدائية إزاء المعرفة العلمية المتنامية.



فالكون ليس شمساً وقمراً وحفنة من النجوم منثورة على الطريق اللبني، إنّه مجرّاتٌ بأعداد كبيرة، كلّ مجرّة تحوي على كمٍّ من النجوم يفوق قدرة الإنسان على التخيّل، وبين كلّ مجرّة وأخرى مسافات لا يمكن إستيعابها رغم أنّ العلماء بدأوا بقياسها فعلاً باستخدام سرعة الضوء التي تبلغ (٣٠٠٠٠٠ كم/ ثانية)، لكنّها أعداد مجرّدة لم يتعوّدها الإنسان من قبل.

وليس هذا فحسب، فما تراه العين البشرية ليس الا الضوء، أما السواد الذي لا نراه إلا سواداً فإنّه لا يعني فراغاً، فثمّة غازات وغيوم وغبار كوني غير مشعّة تملأ الفضاء الخارجي.

وهناك أيضاً الثقوب السوداء، وهي نقطة حاسمة في تاريخ علم الفلك والفيزياء، فهي وليد جديد في حقل الفيزياء، أكثر حداثة من المجرّات، وأكثر حداثة من سرعة الضوء أيضا.

أريد أن أقول أنّ الكون إتّسع بشكل هائل، وتغيّر شكله تماماً عن ما كان يُعرف سابقا، تغيّرت صورته، نحن الآن نقيم في كون لم يكن معروفا من قبل، كون آخر، كون يفرض علينا إعادة قراءة علاقتنا به، لم يعد الإنسان مركزاً مسخّراً له كلّ شيء، فالأرض ذرةٌ أو هباءٌ في سعةٍ تمتد.

لذا حين نريد أن نفهم إله آنشتاين فعلينا أن نقيم هناك في الكون وليس على الأرض، وأن نحاول قدر الإمكان أن نتعلم قراءة القوانين الفيزيائية الحديثة، لأنّ قراءتها تشبه قراءة عقل الإله على حدّ تعبير آنشتاين نفسه (Dscover: p33).

إله آنشتاين ليس أرضيّا، ولا يمكن الإقتراب منه دون معرفة آخر النتاجات العلمية، لأنّه ليس نتاج ثقافة شفاهية أيضا.

من المدهش حقا، أنّ آنشتاين كان يجعل الجمال والبساطة والقدرة على احتواء المشاكل أهم سمات النظرية العلمية، حتى أنّه كان يتحدّث في



محاضراته عن الكون بسهولة عالية، يطرح أفكاره بطريقة حسّية بعيدة عن التجريد، رغم إنّه لا يخطو خطوة دون أن يتّكيء على استخدام الرياضيات العالية، وكان يعتقد أنّ قوانين الفيزياء النسبية قادرة على تفسير كلّ حركة في الكون، من هنا كان إلهه قادراً على تنظيم كلّ شيء، وقادراً أيضاً على فهم كلّ شيء بطريقة جميلة وسهلة.

ج ـ الإله صديق ذكي

قد يبدو للوهلة الأولى أنّ إله آنشتاين لا يتقاطع مع الآلهة التي (تعرف كلّ شيء)، إلا أنّ الإضافة التي تحقّقت مع الإله الجديد تكمن في كيفية الفهم والطريقة التي كان يتعامل بها آنشتاين مع إلهه الخاص، لقد إنتهت العلاقة القائمة على أساس المعادلة القديمة (الربّ والعبد)، الإله الجديد (صديق ذكي)، وأنّ المطلوب من آنشتاين هو كيف يتمكّن من طرح أسئلة ذكية على هذا الصديق الذكي، أي كيف يقيم حواراً عميقاً وذكيًا؟

لقد إنتهى زمن الفهم البدائي الذي تحدّده الجملة الإتّكالية: (الإله خلق كلّ شيء)، المطلوب الآن، بتحقّق الصداقة، (كيف خلق الإله كلّ شيء؟ ولماذا؟)، أي أنّ المطلوب هو البحث في القوانين العقلانية التي تسيّر الكون، ذاك أنّ الوصول الى الإله الجديد يتطلّب تجارب حياتية عميقة (لقد تجاوز الإنسان زمنيا ومعرفيا موضوعة الفطرة التي قامت عليها الأديان التقليدية)، المطلوب الآن هو أن يكون وجود الفرد ـ أو الكائن الإنساني ـ ضرورةً تاريخية، وليس تكراراً سطحياً وساذجا.

د ـ التطابق مع عقل الإله

يمكنني القول أنّ الوصول الى (قانون الطاقة) الذي ينصّ على أنّ:

(الطاقة = الكتلة × مربع سرعة الضوء)



كان لحظة تطابق بشري مع عقل الإله لحظة (الإنفجار الكبير)، أي أنّ التجربة الكونية إحتاجت الى (١٥٠٠٠٠٠٠٠٠٠) خمسة عشر بليون سنة لكي يصل الإنسان الى قانون اللحظة الأولى للمعرفة، وبفعل التراكم الزمني والمعرفي كان آنشتاين هو الإنسان الأوّل الذي تطابق عبر الوعي مع تلك اللحظة البعيدة جداً، والتي أصبحت نظاما يحيط بالكون.

رؤية آنشتاين للعالم هي في النهاية رؤيته لإلهه، وهي بالتالي رؤية إلهه أيضا، وهو يرى أنّ «الخيال أكثر أهمّية من المعرفة» (Einstein: 387)، أي أنّه يترك نافذة الخروج على المعرفة مفتوحة، وبذلك فإنّ الإله جاهز أيضا للدحض أو للإضافة.

قال آنشتاين مرّة على سبيل المزاح: «لو سألني الإله حول كيفية خلق الكون فسوف أدلّه على الطريق الأسهل». لكنّه قال في مرّة أخرى: «لو كنتُ أنا الإله لخلقت الكون كما هو الآن»، كما لو أنّنا نعود الى لحظة تساوي الكل، الفوق والتحت، بعد أن أزالت قوانين النسبية مفهوم الفوق والتحت، الإنسان يرتقي كصديق للإله، يقرأ الكون بنفسه ولا ينتظر وحياً، المعرفة يمكن أن تبدأ على الأرض وتنطلق عميقاً في إكتشاف وتشريح الكون.

• ـ الإله الفيزياوي بلا مشاكل إجتماعية

وبالتأكيد فإنّ نظرة آنشتاين لإلهه الخاص جداً كانت نتاجاً لمنظار الفيزياء النسبية التي أعادت صياغة هندسة الكون، لذا كان إلهه مترفّعاً عن المشاكل الإجتماعية، بالرغم من غوص آنشتاين فيها، على عكس إله (عمر الخيام) مثلاً، الأمر الذي يجعلنا نرى عند الخيام هذا الإحتجاج الهائل على عدم وجود العدالة الإجتماعية، وأنّه لو كان مكان الإله لجعل الأفلاك تدور وتسير وفق مشيئة العقلاء.



كان الإله حاضرا في كلمات آنشتاين ووعيه، لكنّه حضور سهل ومنتج في نفس الآن، الإله لا يخلق أزمة معرفية، فهو مُنْفَتِحٌ، لا يضع خطوطاً حمراء، ولا يعاني من إنفصامات شخصية يسقطها على المؤمنين به، ذاك أن الفرد هو الذي يخلق أزمة إلهه، وهو الذي يضفي عليه إنفصامه، وبصيغة أخرى كان إله آنشتاين يشبه آنشتاين تماما.



الفصل الخامس:

إله ستيفن هاوكنغ (Stephen Hawkings god)

أ ـ أزمة اليقين إزاء الإحتمال

«قررت الكنيسة دعوة عدد من الخبراء للإستئناس برأيهم حول الكونيات، وفي نهاية المؤتمر، إلتقى المشاركون بالبابا، وقال لنا أنّ الكنيسة لا تعارض دراسة تطوّر الكون بعد الدوي الهائل (الإنفجار الكبير)، لكنّها لا ترتأي البحث في الدوي الهائل نفسه لأنّه يمثل لحظة الخلق، وإنّه تبعا لذلك عمل من أعمال الرب. كنت في حينها مسرورا لأنه لم يطلّع أحدٌ على الموضوع الذي تحدّثت عنه في المؤتمر وهو إحتمال أنّ الزمان ـ المكان ليس أزلياً ولكنّه بدون حدود، أي لم تكن له بداية، ولا لحظة خلق، ذلك أنّني لا أودّ أن يكون لي مصير مشابه لمصير غاليلو» (موجز تاريخ الزمن: ١٨٠).

هذا الإقتباس يشير الى عمق الفجوة التي بين رجال العلم ورجال الدين، ويكشف أيضاً خوف رجال العلم من سلطة رجال الدين، وخوف رجال الدين من أبحاث رجال العلم. وهو كما نرى خوف متقابل لكنّه ليس ضمن حلبة واحدة، فخوف رجال الدين يتركّز من المعرفة التي تتجاوز نطاق كتبهم وشعائرهم الدينية، وخوف رجال العلم يتركّز من السلطة التي يمتلكها رجال الدين على الصعيد الإجتماعي.



رجل العلم رائد بشري يدخل منطقة معرفية بكر، فلا يكون مسنوداً إلا بنتائج تجاربه وبحوثه العلمية، فهو يقف بعموده الفقري إزاء رجل الدين الذي ينتصب بالأعمدة الفقرية للمؤمنين به وبدياناته كلّها.

من هذه الزاوية يمكن معرفة حدود إله البابا وحدود إله ستيفن هاوكنغ على سبيل المثال، يحاول البابا لوي عنق الكون وزجّه في زجاجة النصّ، بينما يتّبع هاوكنغ الكون الى أقصاه كي يتمكّن من الوصول الى الحقيقة أو ما يقاربها، إله هاوكنغ لا يضع حدّاً للتساؤل والبحث، على العكس تماما، هناك حافز يتمثّل برغبة هاوكنغ الى معرفة وفهم الكون، لماذا يبدو كما هو، ولماذا هو موجود أصلا:

"My goal is simple. It is complete understanding of the universe, why it as it is and why it exists as all"

ولأنّه يبحث في أصل الكون، فأنّه يقف على الحدّ الفاصل بين العلم والدين، لكنّه ـ وبحسب إعترافه ـ يحاول أن يقف الى جانب العلم، مع إدراكه أنّ القوانين العلمية لا يمكن أن تعطي تمثيلاً للإله (God,Time&Stephen Hawking: 26).

بجسد معاق وعقل فذ، إستطاع ستيفن هاوكنغ أن يهضم أحدث النظريات العلمية في حقل الفيزياء والكون، وأن يقف إزاء الأعمدة الفقرية للقراءات القديمة كلّها.

ب ـ آلهة فيزياوية متقابلة

وإذا ما إعتبرنا الكون نهراً فإنّ إله هاوكنغ يقف بعيدا عن إله آنشتاين، بل يقف على الضفة الأخرى من النهر، إنّهما يتّصلان بصلة نَسَبٍ علمي، لكنّهما لا يشبه أحدهما الآخر، بل هما مختلفان تماما، وهذا الإختلاف ناتج عن إختلاف جذري في رؤية كلٍّ من آنشتاين وهاوكنغ لهندسة وبرمجة الكون، فبينما نرى أنّ إله آنشتاين «لا يلعب النرد مع الكون»، بعد أن أخضع الأخير كلّ



الكون لقوانين النسبية العامة، نرى أنّ إله هاوكنغ «لا يلعب النرد فقط، بل يرمي النرد أحيانا في أماكن غير مرئية»، بعد أن رآى الأخير «أنّ قوانين النسبية تنهار داخل الثقب الأسود، حتى أنّ الضوء لا ينجو من الإنهيار رغم سرعته الهائلة».

في منظار آنشتاين فإنّ نظام الكون يخلو تماما من مبدأ (الإحتمال)، فلا يمكن ـ والطرح لآنشتاين ـ أن يحدث حادث ما لمجرد أن يحدث هكذا خارج نطاق البرمجة الكونية، كإن يفلت إلكترون من مداره بدون سبب ليصطدم بإلكترون آخر، «لم يرض بفكرة أن الكون تتحكّم فيه الصدفة» (موجز الريخ الزمن: ٩٤).

بينما يمثّل (الإحتمال) ركناً أساسياً في منظار هاوكنغ، من هنا دخلت رمية النرد كجزء من نظام الكون، ومبدأ الإحتمال هو اللعب بالنرد.

ج ـ متاهة الإله الجديد

إضافة الى ذلك فإنّ نظرية (الإنفجار الكبير) التي يُعَوّل عليها العلماء في قراءة تاريخ الكون، تتحدّث عن ما جرى من لحظة الإنفجار، لكنّها لا تتحدّث عن ما حدث قبل ذلك، وفي محاولة للإلتفاف على بداية عشوائية يفترض هاوكنغ طرحاً آخر يكون فيه «الكون مستقلاً بذاته تماما، وليس له حدٌّ أو حافة، وبذلك لن تكون له بداية أو نهاية، ولن يكون هناك مكانٌ للربّ» (موجز تاريخ الزمن: ٢١٤)، وكأنّه بذلك يعود بصورة أو بأخرى الى رفع شعار أرسطو حول أزلية الكون، وحول المحرّك الذي لا يتحرّك، التي تبنّاها إبن سينا (تاريخ فلاسفة الاسلام: ٥٩)، غير أنّ هاوكنغ يفترض أن يكون الكون كما هو دائما (موجز تاريخ الزمن: ٢٠٨)، أي أنّه يجعل الحركة ذاتية وليست إكتسابا، وعليه فإنّ هاوكنغ يحاول أن ينحّي إله آنشتاين جانباً محاولةً منه في إثارة بعض الثغرات داخل البناء الهندسي للكون وفق منظار النسبية العامة.



هاوكنغ هنا يحاول إضافة خطوة جديدة على ما بدأه آنشتاين، فقد رأينا كيف أنّ الأخير أقرّ بعدم حاجة الإنسان الى الوحي من أجل الوصول الى قراءة الكون، يحاول هاوكنغ أن يُثبت أنّ الكون أيضا لا يحتاج الى محرّك كي يستمر، غير أنّ المعادلات الرياضية التي تفتح باب الإحتمال لمثل هذا الرأي لا تزال بحاجة الى دعم تطبيقي داخل المختبر، وفي الفضاء أيضا.

١ ـ فجوة ما قبل الانفجار الكبير

بحسب النظرية النسبية العامة فإنّ الزمن (البعد الرابع) يكون قد بدأ مع الإنفجار الكبير، وبالتأكيد فإنّ النظرية تبدأ مع الإنفجار ولا تتناول حالة الكون الأولي، أو شكله الأولي، وبالتالي فإنّها لا تتحدّث عن حجم وحدود الكون قبل الإنفجار، لأنّ الكون يصمت عن ذلك، والمراصد الفلكية عاجزة لحدّ الآن عن قراءة هذا الصمت، فالذي يمكن رؤيته وسماعه هو دوّي الإنفجار الكبير، وسرعة إبتعاد المجرّات، وإنتفاخ الكون كبالون.

ووفق رؤية (كوفمان Kauffman) الذي يستخدم منهج النشوء والإرتقاء في قراءة الكون أيضاً، فإنّنا في حالة القول بخضوع الكون لمنهج النشوء والإرتقاء لن نرى إلا المنتصر، لأنّ ما سواه سيختفي (Dscover: 37)، أي أنّ هناك مراحل من تاريخ الكون ـ والحديث يشمل شكل المادة والقوانين المسيّرة لها ـ تكون قد إختفت والى الأبد، أي أنّ الإنقراض الذي يحصل على الأرض مع الكائنات الحية يحصل في السماوات أيضا مع المادة، وهذا يعني أيضا أنّ عملية خلق الكون لم تكتمل بعد، وأنّها مستمرة الى أزمان قادمة (Origins of The Universe: 125)، بل يبدو لي أنّ إكتمال عملية خلق الكون ستتوقّف فقط عندما يصل الكون الى مرحلة الإنهيار الكبير (Big Crunch) فعند تلك اللحظة ستبدأ المادة الكلية للكون بالإنخساف الى الداخل، ويتحوّل الكون ككلّ الى ثقب أسود شاذ.



٢ ـ فجوة الثقب الأسود

مثلما أنّ لكلّ شيء بداية ونهاية كذلك الأمر مع النجوم، فإنّها تولد وتمرّ بمراحل نموّ حتى تصل في النهاية الى شيخوختها فاحتضارها فموتها. والثقب الأسود هو نجم ميت، لكن لكي يتحقّق الثقب الأسود لابد من أن يكون النجم الميت نجماً عملاقا، أي أنّ حجمه وكتلته أكبر من حجم وكتلة شمسنا بخمس مرّات على الأقل، لأنّها ستكون ذات قوّة جاذبية عالية جداً بحيث لا يوجد ما يصد أو يدفع إنخساف أو إنهيار لب النجم الى الداخل، يصاحب هذا الإنهيار تمزّق وانشطار النيوترونات الى ما يسمى بالكواركس (quarks)، ويستمر لبّ النجم بالتقلّص والإنكماش، وتنمو القوّة الجاذبة مع تنامي الإنكماش، بل ستكون الجاذبية من القوّة بحيث لا يمكن للضوء بسرعته الهائلة أن يفلت منها، وبإستمرار عملية تنامي الإنهيار ستصل كثافة اللّب الى نقطة الكثافة اللامتناهية (The Infinitely Dense Point) في الفضاء والزمن وتدعى بالمنطقة (الشاذة) لخروجها على كلّ قوانين الفيزياء، وستكون معزولة والى الأبد عن العالم بحدٍّ يسمّى بأفق الحدث (The Event Horizon)، لا شعاع يمكن أن يفرّ من لبّ النجم الى العالم، وأنّ أي شيء يدخل الى منطقة (أفق الحدث) سيتم إبتلاعه، ولن يعود للظهور ثانية، لأنّ النجم يكون قد تحوّل الى ثقب أسود في الفضاء والزمان (Probing Deep Space: 32).

تقول المعادلات الرياضية أنّ الكون يقوم على أربعة أبعاد هي (الطول والعرض والإرتفاع والزمن)، غير أنّ الثقب الأسود يرفع عدد هذه الأبعاد الى أحد عشر بعداً، لا تزال سبعة أبعاد منها غير مرئية لحدّ كتابة هذه الأسطر، إلا أنّ العلماء يجهدون الآن في محاولة لخلق ثقب أسود داخل المختبر، ولو تحقّق ذلك فإنّنا سنقف ولأوّل مرّة إزاء عالم لم يكن مرئيّاً طيلة وجود الإنسان على الأرض.



عبر هاتين الفجوتين فإنّ إله هاوكنغ ومن على شاكلته لا يعرف كلّ شيء، لأنّ المعرفة التي أنتجته لا تعرف كلّ شيء، وهذا أعلى تمثّل أرضي للإله، فهي تجعله أمام أزمة معرفية.

كما قلت لدينا الآن ـ معرفيا ـ منطقتين عمياويتين، والحديث يخصّ علم الفيزياء والكون فقط. المعرفة تقف عمياء (بين) منطقتين، أما إحداهما فبداية مجهولة تماماً تمثّل الماضي، وأما الثانية فمجهولة وتمتلك القدرة على إفناء كلّ ما يقترب منها حتى الضوء تمثّل المستقبل، وهذا يعني أنّنا محاصرون بمجهولين، ولا يقول هاوكنغ والعلماء الذين على شاكلته أنّها من علم الغيب، لأنّ الغيب هو المجهول الذي نحن قاصرون الآن عن بلوغه، فالعلم الحديث يضع ثلاث إحتمالات لنشوء الكون: ـ

١ ـ إما أنّ الكون جزء من عالم لا نهائي، وهذا يعني أنّ ثمّة أكوان أخرى.

٢ ـ أو أنّ الكون يحدث كسلسلة من الإنفجار الكبير تنتهي بإنهيار كبير يقود الى إنفجار كبير وهكذا.

٣ ـ أو أنّ الكون بحسب النظرية الميكانيكية الكمّية نتج عن إنفجار كبير، ثمّ بدأ ينشقّ الى أكوانٍ تنشطر بدورها الى أكوان.

وهذه الإحتمالات هي نتاج تجارب مختبرية تعتمد أحدث تقنيات الرصد والكشف، وكلّ منها يحمل تبريراته العقلانية ممّا يجعلها إحتمالات حيّةً قائمة، والبحث العلمي متّجه دون دليل وراء ما يمكن أن تكون الحقيقة، ولا يتردّد العلماء في الإعتراف بخطإٍ هنا أو هناك، وتجربة هاوكنغ نموذج على ذلك، فالكون ميدان بكر، والعلماء يتقدّمون في مجهول معتم.

هذا وقد توصل العلماء حديثاً الى إنتاج درجة حرارة هائلة تبلغ (٤ ترليون درجة حرارية) وهي كفيلة بإذابة مكوّنات النواة الذرّية، لذا بدأوا يتحدّثون الآن عن تحوّل مادة الكون الأولى الى نوع من (الحساء الآيوني)



"Break matter down into the kind of soup that existed microseconds after the birth of the universe".

وكما قلت فإنّ العلماء يحاولون الآن إنتاج ثقبٍ أسود داخل المختبر، وعليه فإنّ عقل إله هاوكنغ ـ والذين على شاكلته ـ يتطابق مع عقل هاوكنغ تماما، يقف مستفهماً أمام الثقوب السوداء، لكنّه لا يتردّد في رمي نرده فيها، وعلى حدّ قوله: «غايتنا هي صياغة مجموعة من القوانين تعيننا على أن نتنبأ بالأحداث الى الحدّ الذي يرسمه مبدأ الريبة» (موجز تاريخ الزمن: ٢٤٩)، وإذن فهو يتّبع مبدأ الريبة الى أقصاه، وبذلك يكون هاوكنغ قد أعاد مبدأ (الإحتمال) ليجد له مكاناً في الكون بعد أن أخرجه آنشتاين منه.

أريد أن أقول هنا أنّ آنشتاين تعامل مع الكون على أنّ ثمّة كائن ضروري يقف خلفه، وكان يرى أنّ التوغّل في قراءة هندسة الكون هي في النهاية محاولة في قراءة عقل هذا الكائن الضروري، أما ستيفن هاوكنغ فإنّه يدخل الى الكون كما هو، يتعامل معه بتجريدٍ عالٍ، دون أن يضع إحتمالاً للكائن الضروري، لا يريد أن يغلق الدائرة كما فعل آنشتاين، لذا فهو أكثر حريّة في التوغّل، ولا يتردّد في إزاحة الكائن الضروري، أو في التوجّه إليه، إنّه يتبع البحث وما يقود إليه من نتائج.

(مات آنشتاين عام ١٩٥٥، وولد هاوكنغ عام ١٩٤٢).

هذا المثال البسيط والمهم في آن يكشف لي كيف تتغيّر صورة الإله في منظار الإنسان حسب تجربته الذاتية المنتجة لوعيها ولمعرفتها، وإله كلّ من آنشتاين وهاوكنغ ـ على إختلافهما الجذري ـ إلاهان لا يمتّان بصلة الى آلهة التوراة والإنجيل والقرآن (the mind of god: 191).

الإله الجديد لا يقيم طويلاً داخل علبة، على العكس تماماً، هو خارج نطاق التعليب، يتجدّد مع المعرفة، ينمو معها، ولا يقطع الطريق على البحث



والسؤال، فليس هناك خطوط حمراء.

وإزاء حجم الكون المنفتح، وإزاء أعداد المجرّات الهائلة التي تبتعد كأساطيل تشقّ ظلمات العدم، لا يمكن أن يكون الإنسان ـ هذا الكائن الذكي ـ إلا بعض التفاصيل على الهامش، ولا مركزيّة له على الإطلاق.



المبحث الثاني

الإنتشار الجغرافي لعبادتي الرحمن واللّه
في شبه الجزيرة العربية
قبل الاسلام




مكتبة
الفكر الجديد

أ ـ تمهيد

قلت لأبي مرّة وكنت في زيارة الى القرية بعد هجرتي الى بغداد: «هل تعلم يا أبي بماذا تمتاز قرية الزهيرات عن بغداد؟» قال: بماذا؟ قلت: بكثرة النجوم في الليل، وبكثرة البعوض.

في ليل القرية تُهيمن عليك السماء بنجومها، ولطالما أحسست بأمومة الطريق اللبني، المجرّة التي كانت تعيد إليّ صلتي بالكون، وكنت أبحث في ظلام القرية عن الحبل السرّي لصلتي بالضوء البعيد، ولطالما شعرت بعدم بلوغي سنّ الفطام، وأنّ اللبن الذي تبدّى على السماء كان حصتي من الرضاعة، سرقه مني قدر غامض، أوقفني عن النمو.

الليل فقط يعيد إلينا صلتنا بالكون، يمنحنا القدرة على الإحساس بالإنتماء إليه، فما أن تبدأ أوّل خيوط الشمس بالظهور حتى تبدأ فِرَشُ المحو والحذف عملها، وما أن نبلغ الضحى حتى لا تُبقي عملية الإلغاء من الكون سوى الشمس.

من هذه الزاوية، من النهار بإعتباره متناً حاذفاً، ومن الليل بإعتباره هامشاً ليس محذوفاً تماما، بقدر ما هو مسكوتٌ عنه، أبدأ في إعادة قراءتي لنمو إلهين حنيفيين كانا مستقلّين قبل الإسلام هما (الرحمن والله)، ومن ثمّ صيرورتهما في إله واحد في الإسلام هو (الله الرحمن)، بعد أن تحوّل (الرحمن) الى أحد ظلاله.



ب ـ أضع الشمس خلفي

للوصول الى الحقيقة التاريخيّة، أو إلى ما يمكن أن يكون الأقرب إليها، ينبغي البحث والتنقيب في الهامش المسكوت عنه للمدوّنة التاريخية، فالتدوين رغم تقصيره في الحفاظ على الحقيقة التاريخيّة كمركز، حاول دائماً، بقصدٍ أو بغيره، الإبقاء على ما يشير إليها في تلافيف الهامش.

وها أنا كمن يبحث عن ضوء الليل في ضوء النهار.

مبحثي هذا يدور حول المركز ولا يتّخذه مركزا، ويركّز الإنتباه على مفاصل وأحداث فردية وإجتماعية كانت سبباً وراء ما تمّ تثبيته لاحقاً بإعتباره المركز.

مبحثي يبدأ من المركز كما هو، ثمّ يبتعد قليلا قليلا بإتجاه الهامش، مانحاً إيّاه بعض مركزيته الأولى. أي كما لو أنّني ـ محاولة في إعادة صلتي بالضوء ـ أضع الشمس خلفي، وأتّجه عميقاً نحو قلب المجرّة.

ج ـ هجرة الإعتقاد

ليس هناك أصعب من حديث البدايات، البدايات التي لم تُدَوَّن، وتغافل عنها الوقت، تجاهلها الناس، فضاعت أو كادت، لولا إشارات عابرة، لعلّ الصدفة وحدها، تقف بكلّ جبروتها لتباغت العقل المطمئن، العقل الراكد.

ومع هذا فالإنسان مولع بوضع البدايات، بداية لكلّ شيء، بل إنّه في كلّ خطوة يخطوها يضع بدايةً مغايرةً لما قبلها، لكنّه لا يتوقّف عن القول بإنّها البداية الأولى، ولعلّ أحدث بداية تمّ طرحها من قبل المنقبين في علم الآثار هي اكتشافات الآثاري (كلاوس شمدت) في منطقة (غوبيكلي تيب) جنوب غرب تركيا، حيث أعلن عن اكتشاف أوّل معبد بشري على الأرض يعود بناؤه الى ما قبل أحد عشر ألف سنة، أي قبل أن يبدأ الإنسان بالعيش داخل مدن، بل قبل أن يفكّر ببناء بيت له أصلا، وأضاف شمدت أيضا أن المعبد كان نقطة



انطلاق الحضارة البشرية، وبهذا تنقلب الحكاية من مدينة خلقت معبداً الى معبد خلق مدينة (أنظر: the worlds first temple)، وبالتأكيد لم يكن هذا التصريح إعتباطاً، بل جاء بعد نبش في الأرض قارب الخمسة عشر عاما، أُستخدمت فيها أجهزة الرادار الحديثة للكشف عن ما تحت التراب، وتشير التقارير البحثية الى وجود عدد كبير من التفاصيل لم يرفع عنها التراب، لأنّها تحتاج الى آليات ذات تقنية عالية في الحفر، أي علينا أن ننتظر ماذا تُخبئ لنا التلال الصامتة تحت تناوب الليل والنهار.

أريد أن أقول أنّ المعرفة البشرية لا تزال في أوان طفولتها، وأنّنا بمخيّلة الأطفال هذه نُصِرّ على أنّنا تجاوزنا سنّ الرشد، وأنّنا نجلس الآن على تلال الحكمة التي تعرف كلّ شيء.

سيكون في حديثي قدرٌ كبيرٌ من المباغتة، ولا أدّعي أنّني أوقف التاريخ على قدميه، لكن، أفتح أبواب العقل لاستماع لغة أخرى، المعنى الجديد لغة جديدة، كذلك الدهشة، بل والخوف أيضا يحمل دلالة لغة جديدة، الخوف من سماع صوت مُغايرٍ مُختلفٍ، صوت لا يمّت بحبلٍ سريٍّ مع الثابت، ويدرك جيّداً أنّ (التقديس) مهنةٌ بشريةٌ كالحلاقة والحدادة، لكنّها مهنة ذات أجر مؤجّل، لذا أقترح إدراج الدين ضمن تحديد صفة المهنة في هوية الأحوال المدنية، فتكون كالآتي: حطّاب بوذي، صيرفي يهودي، نجّار مسيحي، كاتب عرائض مسلم، أما الطوائف والتفرّعات الثانوية فإنّها أشبه ما تكون بالتخصّص ضمن الإداء الوظيفي.

إذن فلأبدأ حديثي بالسهل الممكن حتى بالنسبة للعقل الراكد، ولأتحدّث عن (هجرة الإعتقاد)، أقصد هجرة الأشخاص الذين يمتلكون إعتقاداً خاصاً لا يتطابق مع إعتقاد المؤسّسة، سواء أكانت هذه المؤسّسة عائلة، أو رفقة، أو قبيلة، أو طائفة، أو مِلّة، أو حزب، أو دولة، أو أمّة.



الهجرة هرباً من البطش، كانت ولا تزال دراما بشرية يتمّ إستنساخها بشكل يومي، سواء أكان دافع البطش هنا دينياً، أم سياسياً، أم إجتماعياً، أم ثقافياً.

تروي أحجار التاريخ أنّ يهود (فدك وتيماء) قدموا مع (نبونائيد) آخر ملوك بابل، عندما إتّخذ من (تيماء) عاصمة أخرى لمملكته قبل سقوطها على يد الفرس سنة (٥٣٩ ق. م)، وأنّ بعض حصون اليهود المشهورة في الحجاز قبل الإسلام ـ كالأبلق حصن السموأل مثلاً ـ كانت من بقايا القصور التي بناها نبونائيد (المفصل: ٦/ ٤١٣ ـ ٤١٤)، ووجود مركز إقامة يهودي في الحجاز هو الذي جعل عملية هجرة اليهود إليه أمراً يسيراً «في الفترة الواقعة ما بين خراب الهيكل في عام (٧٠) للميلاد، وتنكيل هدريان بهم في عام (١٣٢) للميلاد» (المفصل: ٦/ ٤٠٩).

وبالتأكيد فإنّ تواجد اليهود في شبه الجزيرة العربية لم يقتصر على الحجاز فقط، بل أنّهم تدريجياً إنتشروا في كلّ أرجائها، بل أصبحوا قوّةً حاكمةً في اليمن قبل بداية الهجرات المسيحية إليها.

وفي اللحظة التي كانت شبه الجزيرة العربية ـ قبل الإسلام ـ حاضنة للتعدّدية الثقافية، كانت المؤسّسة الكنيسية تتشعّب الى طوائف وفرق لا تتردّد في إسقاط صفة الضلال على بعضها البعض، ولم يتوقّف الأمر عند هذا الحدّ، بل كان القتل والصلب هما ذراعا الطائفة الحاكمة، وبهذا كانت الهجرة هرباً من بطش المؤسّسة المسيحية سبباً رئيساً في إنتشار الدين المسيحي في العراق وفي شبه الجزيرة العربية.

من هنا كانت الفِرَق المسيحية كالآريوسية والنسطورية واليعقوبية والأبيونية ـ الخطوط المعارضة للمؤسّسة المسيحية الحاكمة ـ تتواجد بكثرة سواء في العراق تحت حماية الفرس، أو في شبه الجزيرة على رؤوس الجبال المشرفة على



طرق التجارة، حتى أصبحت مناراتهم المضيئة ليلا جزءاً من علامات الطريق، ونافذةً للتشبيه عند شعراء العرب كامرئ القيس مثلا (أشعار الشعراء الستة: ٣٥)، ولم يقتصر تواجد المسيحيين على رؤوس الجبال، بل أقاموا داخل المدن أيضا كاليمامة ومكة، ولعلّ كارثة إحراق المسيحيين في نجران سنة (٥٢٠ م) على يدي ذي نواس صاحب الأخدود (الإكليل: ٢/ ٧١) وكان قد تهوّد ـ وهي الكارثة التي أُشير إليها في القرآن: ﴿قُتِلَ أَصْحَـٰبُ ٱلْأُخْدُودِ ۝ ٱلنَّارِ ذَاتِ ٱلْوَقُودِ ۝﴾ (سورة البروج: ٤ ـ ٥) ـ جعلت من منطقة (نجران) أشهر مراكزها، وقد ورد على لسان النابغة الجعدي وهو من الجيل الأوّل للأحناف:

«وما زلت أسعى بين بابٍ ودارةٍ ... بنجران حتى خفت أن أتنصّرا»

(الديوان: ٥٨)

لم تكن هجرات المسيحيين لأجل التجارة أو السياحة والإكتشاف، ولم تكن من أجل نشر المسيحية بين العرب والأعراب، بل كانت الهجرة بحثاً عن النجاة والإقامة بدءاً، ومن ثمّ جاء التبشير لاحقاً، التبشير خلقته طمأنينة الإقامة، ولأنّهم كانوا مسالمين، إستطاعوا أن يكسبوا مودّة العرب والأعراب، فلم تذكر كتب الأخبار مثلاً أنّ أفراداً من البدو فكّروا بغزو صومعة راهب أو متعبّد، رغم أنّ بعض الرهبان كان من التمكّن المادي الى درجة إستضافة قافلة أو جماعة عابرة.

ومع هذا كان هناك من المسيحيين من تمّ أسره أو استراقاقه (سليمان الفارسي نموذجا).

وتأريخياً بدأت هجرات المسيحيين الى شبه الجزيرة مع بداية إضطهاد الكنيسة الرسمية للآريوسيين في أوائل القرن الخامس الميلادي، وتوقّفت هذه الهجرات أو إنكمشت مع صعود الإسلام بعد وفاة محمد بن عبد الله في الربع الأوّل من القرن السابع الميلادي.



ما أريد التنبيه إليه هنا، أنّ الأفراد يهاجرون مع إعتقاداتهم، ومع ممارساتهم الإجتماعية التى تشير الى خصوصيتهم وإختلافهم، فاليهود خلقوا مجتمعاتٍ يهودية، كما خلق المسيحيون مجتمعاتٍ مسيحية.

ويبدو أنّ هجرة المسيحيين الى شبه الجزيرة العربية كانت دافعاً إجتماعياً مهمّاً عجّل في تصعيد لغة الحوار الديني عربياً، وبالتأكيد فإنّ العرب لم يقتصروا على سماع أراء الآريوسيين والنساطرة واليعاقبة والأبيونيين، بل أنّ رحلاتهم التجارية ـ شتاءً وصيفاً ـ جعلتهم يحتكّون أيضاً بالمؤسّسة المسيحية الحاكمة سواء أكانت في بلاد الشام، أو في بلاد اليمن والحبشة.

لقد ساهمت الهجرة المسيحية المعارضة كثيراً في تعجيل ظاهرة إجتماعية عربية، إبتدأت فردية مُقَلِّدَة، لكنّها مع مرور الوقت، بلغت حدّ الإجتهاد، بعد أن تشكلت هويتها كصاحبة رأيٍّ خاص مختلف، أقصد هنا ظاهرة التحنّف العربي، التي تتوّجت بتيّار الأحناف قبل الاسلام.



الفصل الأول:

الإنتشار الجغرافي لعبادتي الرحمن واللّه في شبه الجزيرة العربية قبل الاسلام

أ ـ تمهيد

سألني بإستغراب طفل أسترالي من أصل (إنجليزي/ إسباني)، وكنت أتصفّح كتاباً عربياً من اليمين الى اليسار، أي بعكس ما يفعل القارئ الإنجليزي، قال: كيف تستطيع أن تقرأ الكتاب من نهايته؟!

قلت ضاحكاً وقد أعجبني السؤال: ربّما لأنّنا نأخذ الأشياء بنهاياتها.

وبالتأكيد، يتشابه في ذلك العرب والعجم على حدٍّ سواء، فهذا ديدن بشري، وطبيعة لا يتخلّص منها الإنسان، رغم أنّ هنا وهناك دائماً من يبحث في الجذور ويعلن عنها بين حين وآخر، فيتغاضى الناس عن الإلتفات الى نتائج البحوث، مكتفين ـ كذواتٍ مُقَلِّدةٍ تبحث عن النجاة ـ بالمعرفة الجاهزة، لأنّ الأمر قد حدث وانتهى، ولا مجال للتغيير حسب رأيهم.

وحتى لا يكون كلامي مُحبِطاً فإنّ التغيير البشري لا يتوقّف على المقلّدين وإن كثروا، وقديماً قال الزمخشري: «إن كان للضَّلالِ أمٌّ فالتقليدُ أمُّهُ» (أطواق



الذهب: ٦٩)، لأنّ التقليد في النهاية نوع من التقنفُذ وإلغاء الذات، ومع هذا فأنا أرى شعوباً متقنفذة هنا وهناك على سطح الكوكب.

أحاول هنا ـ في هذا المبحث والمباحث التي ستليه ـ ألا أقف عند الخطوط الحمراء التي تُسَيّج العقل الباحث، متّجهاً نحو فكّ الألغاز التي ساهمت بصناعة بعض أشكال التقنفذ على سطح الأرض.

وكآثاري أبدأ تنقيبي في تلال اللغة المتراكمة طمعاً في دفائن التراب، وهي من القيمة بحيث يجب أن تستقر في الذاكرة/ متحف العقول، كي لا تغيب عن الأذهان، وتظلّ تشير الى البدايات البعيدة المختلفة، وبالتأكيد سنرى كيف يشير التراب الدفين بأصابع كثيرة الى تلال أخرى تقيم في الجوار في المنطقة ذاتها، أو في بلدان أخرى، وما علينا إلا أن نتّبع الإشارة الى أقصاها، محاولة في خلق فضاءات جديدة لزغب سينمو على أجنحة أجنة تتشكّل في الأرحام.

ب ـ الرحمن لغة

قيل أنّ الرحمن: صفة بُنِيَت على وزن فعلان لأنّ معناه الكثرة، قال الزجاجي: والرحمن إسم من أسماء الله مذكور في الكتب الأُوَل ولم يكونوا يعرفونه من أسماء الله، ومعناه عند أهل اللغة ذو الرحمة التي لا غاية بعدها في الرحمة، لأنّ فعلان بناء من أبنية المبالغة (اللسان: مادة رحم)، وقيل أنّ الرحمن صفة منفردة لله، لا يوصف بها غيره (الاشتقاق: ٥٨).

وقيل في «الرحمن الرحيم»: جمع بينهما لأنّ الرحمن عبراني والرحيم عربي (اللسان: مادة رحم)، وفي السريانية ترد كلمة (رَحْمانا) وهي إعادة للكلمة الآشورية (رِمِنُو) التي قيل أنّها وردت كصفة لآلهة عديدة في منحوتات تعود الى القرون الثلاث الأولى عُثِر عليها في تدمر (تاريخ القرآن ـ نولدكه: ١٠١).

ومن خلال حواراتي الشخصية مع آثوريين وجدت أنّ إسم الرحمن لديهم هو



(رخمانا) لأنّ أبجديتهم تخلو من حرف الحاء، وهو يشير الى اسم الرحمن كإله، ويقول الكلدانيون: (مرحمانا) ويقول الآثوريون: (مرخمانا)، بينما يقول المندائيون (مرهمانا) (الصابئة المندائيون: ٣٤٤) وفي الحالات الثلاث تعني (رحيم) كصفة وليس كإسم، أي أنّ حرف الميم في أوّلها يجعل الإسم صفة.

وكان المبرّد وأحمد بن يحيى ممن يقولون بعبرانية اسم الرحمن أيضا (تفسير القرآن الكريم: ٦٥).

وقد ذُكِرَت كلمة الرحمن من ضمن غريب القرآن فقيل فيها أنّها اسم من الرحمة (معجم غريب القرآن: ٦٨)، بينما حاول القرطبي ـ وهو ممن يعتقدون بإشتقاق الكلمة من الرحمة ـ تفسير ذلك فقال: «وإنكار العرب لإسم الرحمن لجهلهم بالله وبما وجب له» (تفسير القرآن العظيم: ٦٥).

ومع هذا فقد ورد عن سلامة بن جندل ـ وهو من شعراء العرب قبل الإسلام ـ قوله:

عجلتم علينا عجلتينا عليكم ... وما يشأ الرحمن يَعْقِد ويُطْلِقِ

أو قول الشنفرى أحد صعاليك العرب قبل الإسلام:

لقد لطمت تلك الفتاة هجينها ... ألا بتر الرحمن ربّي يمينها

(الاشتقاق: ٥٨ ـ ٥٩)

وفي حوارية أو مسائلة شعرية بين عبيد بن الأبرص وامرئ القيس، الأول يسأل والثاني يجيب، يرد في المسائلة ذكر الرحمن لمرتين على لسان امرئ القيس باعتباره مُرسل السحاب ومُنزل الموازين (أنظر ديوان عبيد: ٨٠، ديوان إمرئ القيس: ٦٧).

وقيل الرحمن إسم مختصٌّ لله تعالى لا يجوز أن يسمّى به غيره ولا يوصف، ألا ترى أنّه قال: ﴿قُلِ ٱدۡعُواْ ٱللَّهَ أَوِ ٱدۡعُواْ ٱلرَّحۡمَٰنَۖ﴾ فعادل به الإسم الذي لا يشركه



فيه غيره (اللسان: مادة رحم)، وعن ابن المبارك أنّه قال: «الرحمن إذا سُئِلَ أعطى، والرحيم إذا لم يُسْأَل غضب»، وجاء في حديثٍ نبوي: «من لم يسأل الله يغضب عليه» (تفسير القرآن العظيم: ٦٥).

وقد إنتبه المفسّرون الى إشكالية تقديم إسم الرحمن على إسم الرحيم مع أنّ الأجدر أن يُقدّم الرحيم على الرحمن لأنّ ترقّي المعنى يقتضي ذلك، فقال الشيخ محمد جواد البلاغي: «لصيرورته بالإختصاص كالواسطة بين العلم والوصف فناسب بينهما، أو لأنّ الملحوظة في مقام التعظيم جلائل النعم وغيرها كالتتمّة فقدّم وأردف بالرحيم للتعميم تنبيهاً على أنّ جلائلها ودقائقها منه تعالى» (تفسير شبر: ٣٨)، وهي محاولة في تخريج الإشكال ليس إلا.

قيل أنّ الرحمن كلمة معرّبة عن أصلٍ عبري «رحوم: rahum» (Dictionary of Islam: 532)، غير أنّ العرب يقولون: «إمرأة رحوم تشتكي رَحِمَها» (معجم ألفاظ القرآن: ١٩٧).

ويبدو أن (الرحمن) ككلمة وكإسم كان نادر الإستخدام في اللغة الآرامية المسيحية، لكنّها أصبحت في التلمودين ـ البابلي والفلسطيني ـ أحد أسماء الله المعروفة (تاريخ القرآن ـ نولدكه: ١٠١).

وقيل أنّ الرحمن عبراني، وأصله بالخاء المعجّمة، أي رخمن (تاريخ القرآن ـ نولدكه: ١٠١)، ويقال رخمان ورحمان: قال جرير:

أو تتركون الى القَسَّين هِجْرَتَكُمْ ومَسْحَكُم صُلْبَهُم رَخمانَ قُرْبَانا؟

(اللسان: مادة رخم)

ورخمان موضع، ورخمان إسم غار ببلاد هذيل، قيل أُلقِيَ فيه تأبطَ شراً بعد قتله، فقالت أخته ترثيه:

نِعْمَ الفتى غادَرْتُمُ بِرَخْمانْ



بثابِتِ بن جابِرِ بن سُفيانْ

مَنْ يَقْتلِ القِرْنَ ويَروي النّدْمانْ

(شرح ديوان الحماسة: ٢/ ١٦٠، اللسان: مادة رخم).

ويبدو لي أنّ هذا الغار كان موقعاً لعبادة (الرخمن) العبري التي تحوّلت في اللسان العربي الى الرحمن، وهذا يتطلّب البحث في تاريخ هذيل، أو ما بقي من أخبارهم لعلّها أن تكون مفتاحاً.

ج ـ لا علاقة للرحمن بالرحمة

والعودة الى بيتي كلّ من سلامة بن جندل والشنفرى، نجد أنّ الأوّل قد وصف الرحمن بالكاسر العظم القوي حين قال:

عَجِلتُمْ علَينا حِجّتَينِ عليكُم   وما يَشأِ الرّحمنُ يَعقِدْ ويُطلِقِ

هُوَ الكاسِرُ العَظمَ الأمينَ، وما يَشأ   منَ الأمرِ، يَجمَعْ بَينَهُ، ويُفَرّقِ

هو المُدخِلُ النُّعمانَ بيتاً، سَماؤُهُ   نُحورُ الفُيولِ، بَعدَ بيتٍ مُسَردَقِ

(ديوان سلامة بن جندل: ١٨٢)

ثمّ لنتابع في البيت الثالث كيف أنّ الرحمن أدخل النعمان بن المنذر بيتاً كانت سماؤه «صدور الفيول» ـ بحسب رواية ابن منظور ـ بعد أن كان في بيته آمناً محاطاً بالحرس.

بينما نجد أنّ الشنفرى قد وصف الرحمن بالباتر أو البتّار في قوله:

لقد لطمت تلك الفتاة هجينها   ألا بتر الرحمن ربّي يمينها

أتساءل هنا ما علاقة (الكسر والبتر) بالرحمة؟ كان على ابن جندل وعلى الشنفرى أن يستخدما إسماء آخرى أو صفاتٍ أخرى لإلههما كالجبّار، أو القهّار، أو المنتقم، أو ذو البطش، أو شديد المحال، وليس الرحمن، رغم آنني رأيت في بغداد محل قصابة كان يحمل عنوان «قصابة الرحمن»، وقد



ضحكت يومها من التسمية، لكنّني الآن أضحك على جهلي يومذاك.

أريد أن أقول هنا أنّ أبيات ابن جندل وبيت الشنفرى تكشف تماماً أنّ (الرحمن) إسم علم خاص بإله، وأنّه في نفس الوقت لا يمتّ بحبل سرّيٍّ لإشتقاقه العربي المزعوم، وهذا يدفعني الى القول أنّ اسم الرحمن إذا ما كان له إشتقاق فينبغي أن يكون ضمن اللغة التي تمّ ترحيله منها الى اللغة العربية، ولعلّ إشتقاقه أن يكون ضمن اللغة الآرامية، أو ضمن أيِّ لغة أخرى أبعد منها زمنيّاً، وأنّ دخوله ضمن اللغة وجريانه على اللسان كان باعتباره إسم علم لإله، ويبدو لي أنّه دخل الى العربية بصيغة (رخمان) بدءاً، وهذا يتطلّب توسيع دائرة الإشتقاق عربياً لتشمل مادة (رخم) أيضا، إضافةً الى مادة (رحم).

د ـ ملاحظة جانبية

من مصائب البحث التاريخي أن ينطلق الباحث من آراء مسبقة، لأنّ الرأي المسبق يُفْقِدُ الباحث قدرته على تحسّس التضاد من زاوية أخرى، ويصيبه بالشلل إزاء قراءة كلّ جديد يمكن أن يؤسّس لرؤية أخرى، كنموذج لهذه الممارسة نرى كيف وقع الدكتور عبد الغني زيتوني في فخّ القراءة المؤسّساتية الإسلامية حين إعتبر أنّ ابن جندل عندما يذكر الرحمن إنّما يتحدّث عن الله، وأنّ الرحمن هو الله وليس إله آخر يدعى الرحمن (الوثنية في الأدب الجاهلي: ٢٠٧)، ولو أنّه إنتبه قليلاً للتضاد الدلالي بين إشتقاق إسم الرحمن في منظار المؤسّسة الإسلامية وبين دلالاته عند ابن جندل لما شكّ لحظةً في أنّ الرحمن إله آخر غير الله.

كذلك الأمر مع ابن دريد حين لم يتوقّف عند قراءة دلالة الرحمن في بيت الشنفرى السابق، فقط لأنّ البيت «لم ينقله الثقات» على حد تعبيره (الاشتقاق: ١/ ٥٨ ـ ٥٩).



أريد أن أقول هنا أنّ الأبحاث التاريخية بمجملها تنشطر الى شطرين رئيسين:

١) أما أن تكون بحثاً عن حقيقة.

٢) أو إسناداً لحقيقة.

والثانية ستعتمد تكرار ما هو معروف ومقرّر سلفاً، فلا يمكن أن ننتظر جديدا منها، أما القراءة التي تبحث عن حقيقة، فإنّها بالتأكيد تتطلّب من القارئ جهداً كبيراً لأنّه سيكون مطالبًا بدءاً بموقفين:

١) أن يكون مشرفا على الحدث التاريخي، أي أن يكون واقفاً خارج نطاق الدائرة المؤسّساتية.

٢) أن لا يتردّد إزاء الإنفتاحات الجديدة.

في حال تحقّق هذين الموقفين، فإنّ نتائج البحث ستكون حتماً خارج نطاق التكرارية المقيتة.

٥ ـ العمق الزمني لعبادة الرحمن

يذكر جواد علي أنّ عبادة الرحمن (رحمنن) عبادة توحيد ظهرت من جزيرة العرب بعد الميلاد، وقد وردت كلمة (رحمنن)، أي الرحمن في نصّ يهودي جاء فيه «الرحمن الذي في السماء وإسرائيل وإله إسرائيل ربّ يهود» (المفصل: ٦/ ٣٠ ـ ٣١)، جعل البعض يعتقد أنّ عبادة الرحمن دخلت الى الجزيرة مع هجرة اليهود إليها، وقد إنتبه بعض الباحثين الى ابتداء النصّ بإسم الرحمن أوّلا، ثمّ أُردِفَ بربّ يهود، إضافة الى ذلك ورود إسم الرحمن في كتابة أخرى تعود الى سنة (٤٦٩ م) كتبها صاحبها شكراً للرحمن الذي ساعده في بناء بيته، مما جعلهم يناقضون رأي القائلين بأنّ عبادة الرحمن أقتبست من اليهود (المفصل: ٦/ ٣١).

مما تقدّم يمكن أن نتوصّل الى أنّ العرب كانت تعرف (الرحمن) بإعتباره



إسم علم خاص لإله كان يُعبد في اليمامة وفي اليمن، أما سؤال قريش: «ما الرحمن؟»، يعني أنهم كانوا يسألون عن دلالة الكلمة، وليس عن الإله، لأنّهم لو أرادوا ذلك لاستخدموا (مَنْ) للعاقل بدلاً من إستخدامهم (ما) لغير العاقل.

وأنا هنا أعتقد بأنّ (الرحمن) ككلمة ليس عربياً، بل تمّ تعريبه، وأنّه كعبادة هاجرت من الشمال الى الجنوب، دون أن أحدّد جهةً بعينها، فقد هاجر بعض الصابئة أيضا الى شبه الجزيرة العربية بعد سقوط بابل، ولعلّ للرحمن صلة نسب بآنو كبير آلهة السومريين، وأنّ رحمان جاءت من (رحم آنو)، على حدّ تعبير بعض المندائيين، ونحن هنا ننتظر من متخصّص باللغة السومرية أن يقوم بالإشتغال على هذه المنطقة تحديداً لعلّه يجد دفينة لم تر النور بعد.

أما بخصوص إستخدام (الرحمن الرحيم) في القرآن فأنا أرى أنّ الرحيم صفة للرحمن، وإنّ جملة «الرحمن الرحيم» كانت جواباً لسؤال قريش «ما الرحمن»، فقد وردت: ﴿تَنزِيلٌ مِّنَ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ ۝٢﴾ (سورة فصلت: ٢)، كما وردت ﴿ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ﴾ (سورة الفاتحة: ٣)، إضافة الى ورودها ﴿إِنَّهُۥ مِن سُلَيْمَٰنَ وَإِنَّهُۥ بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ ۝٣٠﴾ (سورة النمل: ٣٠)، وهي إشارة واضحة الى أنّ الرحيم صفة للرحمن، وأنّ الرحمن إسم علم معرّب، فهو إذن خارج نطاق الإشتقاق العربي، وهذا يلغي إشكالية تقديم الرحمن على الرحيم، ويرفع تكلّف العلماء في إيجاد تبرير لذلك كما فعل الشيخ محمد جواد البلاغي.

وأما قولهم أنّ الرحمن هو رحمن العالمين جميعا، وأنّ الرحيم خاص بالمؤمنين (أسرار التكرار: ٦٥) ففيه إشارة واضحة الى أنّ الرحمن ربّ، وأنّ الرحيم صفة.



و ـ الإنتشار الجغرافي لعبادة الرحمن

لا يمكنني هنا إلا أن أُورد ما عثرت عليه من ما تمّ الحفاظ عليه من نصوص أشارت الى الرحمن أو الى عبادته، سواء في كتب السيرة والأخبار، أو ما تمّ العثور عليه من كتابةٍ على شواهد القبور أو كتابات أخرى مثل كتابة (أبرهة الحبشي) حين رمّم سد مأرب. وبالتأكيد فأنا هنا أركّز على الإنتشار الجغرافي لعبادة الرحمن، محاولاً قدر الإمكان رسم خارطة لهذا الإنتشار في الجزيرة العربية قبل الإسلام.

١ ـ كتابات من قبل الإسلام تذكر اسم الرحمن

ذكرت في الفقرات السابقة كيف أنّ الآثاريين عثروا على بعض الكتابات التي ذُكِرَ فيها اسم الرحمن، وأن بعضها كان ذا مرجع يهودي، كما ورد اسم الرحمن مع اسم المسيح في كتابة أبرهة الحبشي التي عُثِرَ عليها على أحجار سد مأرب، بينما جاء الرحمن في بعض الكتابات باعتباره الإله الأوحد ربّ السموات.

٢ـ أنبياء يدعون لعبادة الرحمن

ورد في كتب السيرة الإسلامية أن قريش حاججت محمد بن عبد الله حين قال «بسم الله الرحمن الرحيم»، واتهمته باتباع رحمن اليمامة. وذكرت عدة أخبار تشير الى أن للرحمن داع هو (مسلمة الحنفي) وانه كان يدعو الى عبادة الرحمن قبل نزول الوحي على محمد بن عبد الله (مسلمة الحنفي: ٧٤).

وفي خبر آخر أن محمد بن عبد الله حين استقبل وفد اليمن قال «إنّي لأجد نفس الرحمن من جانب اليمن» (الدر النضيد: ٧٩).

ويمكن أن نرى أن سبب إنتشار عبادة الرحمن التي دعى اليها (عبهلة العنسي) كان عائدا الى معرفة اليمنيين باسم الرحمن قديما، ويبدو أنها كانت عبادة قد



أصابها الترهّل تحت تأثير الجدل المستمر مع أصحاب الديانات الأخرى كاليهودية والمسيحية.

وقد بدأت دعوته من حضرموت من كهف خبّان حيث ولد وعاش (أديان العرب وخرافاتهم: ٧٥)، ثم انتشرت في اليمن، وكان ظهورها على اليمن في السنة العاشرة للهجرة قد تزامن مع ظهور محمد بن عبد الله على مكة والطائف ويثرب.

٣ ـ شعراء يذكرون الرحمن كإله

ما تبقّى هنا هو ليس كل ما كان، لكنه إشارة الى وجود نصوص أخرى لم تصل وأكلها التناسي أو النسيان.

وقد رأينا ما ورد على لسان سلامة بن جندل وهو من شعراء بني تميم قبل الإسلام في قوله:

عَجِلتُمْ علَينا حِجّتَينِ عليكُم ... وما يَشأِ الرّحمنُ يَعقِدْ ويُطْلِقِ

هُوَ الكاسِرُ العَظمَ الأمينَ، وما يَشأ ... مِنَ الأمرِ، يَجمَعْ بَينَهُ، ويُفَرِّقِ

هو المُدخِلُ النُّعمانَ بيتاً، سَماؤُهُ ... نُحورُ الفُيولِ، بَعدَ بيتٍ مُسَردَقِ

(ديوان سلامة بن جندل: ١٨٢)

وقد مرَّ بنا أيضا بيت الشنفرى:

لقد لطمت تلك الفتاة هجينها ... ألا بتر الرحمن ربّي يمينها

والشنفرى من بني سلامان بن مفرج بن مالك بن زهران، وكان يغير عليهم لأنّهم قتل رجل منهم أباه، فلم يطلبوا بثأره فلحق ببني فهم بن عمرو بن قيس بن عيلان بن مضر، وكانوا أخواله (جمهرة: ٣٨٦).

إضافة الى ما ورد على لسان حاتم الطائي:

كلُوا الآن من رزق الإله وأيسروا ... فإنّ على الرّحمن رزقَكُم غدا

(الوثنية في الأدب الجاهلي: ٢٠٨)



٤ ـ تلبيات بعض القبائل وهي تتجه للحج

وكانت تلبية قيس عيلان كما وردت في (تاريخ اليعقوبي: ١/ ٢١٨):

«لبيك اللهم لبيك

لبيك أنت الرحمن

أتتك قيس عيلان

راجلها والركبان»

وكانت تلبية علك والأشعريين:

«نحجّ للرحمن بيتاً عجبا

مستتراً، مضبباً، محجّبا»

(تاريخ اليعقوبي: ١/ ٢١٩)

٥ ـ التسمية بعبد الرحمن

وقد ورد عن ابن الكلبي انه قال: «وقد سمّت العرب في الجاهلية عبد الرحمن، قال: سمّى عامر بن عتوارة ابنه عبد الرحمن» (الاشتقاق: ٥٨)، «بينما نجد عند ابن حزم أنّه عبد الرحمن بن عتوارة بن عامر بن ليث بن عبد مناة وهو أوّل من سُمي في الجاهلية بعبد الرحمن» (جمهرة: ١٨٢)، وهو من البطون التي ترجع الى كنانة بن خزيمة (جمهرة: ١٨٠).

فإذا كانت اليمامة تمثل نجد والعروض، فإنّ المساحة الجغرافية لعبادة الرحمن من خلال الاحاديث الواردة سلفا تمتد في نجد شمال وشرق شبه الجزيرة الى اليمن جنوبا دون الحجاز.




مكتبة
الفكر الجديد

الفصل الثاني:

الإنـتشار الجغرافي لعبادة (اللّه) في شبه الجزيـرة العـربيـة قبل الاسلام

أ ـ تمهيد

يمكنني القول هنا، أنّ المعاجم اللغوية قد حلّت محل الأساطير القديمة في موضوعة تدوين أنساب الآلهة، وبالتأكيد فإنّنا لا نجد ذلك صراحةً، لكن، وفق قراءة ترى أنّ اللغة نتاج إجتماعي مرحلي، تنمو وتنكمش مع نمو وانكماش المراحل التاريخية للمجتمع، وأنّها في النهاية تمثّل النمو التدريجي للوعي الاجتماعي، أقول أنّ مثل هذه القراءة يمكن أن تتحسّس الحبال السرية التي تربط الكلمات، إسماً بإسم، أو إسماً بفعل، دون أن ننسى بعض العقبات التي تعمل على قطع صلة النسب أيضا، عندما يذكر أهل اللغة إسماً ما ويقولون انه اسم علم لا اشتقاق له، وهي إشارة واضحة الى تجربة منفردة قائمة بذاتها على تربة اجتماعية خصبة تمتلك الاستعداد او القابلية على تقبّل هذا الإسم أو هذه الكلمة كتجربة وكدلالة على الصعيدين اللغوي والاجتماعي.

وبما أنّنا نفتقر الى التاريخ الحقيقي لولادة كل كلمة داخل القاموس، فإنّ



عمليات الإشتقاق والتصريف تتضمن إشارة واضحة لهذا النمو، وهو ما دفع البعض الى البحث في مدى منطقية اللغة العربية (كتاب الأب مرمرجي الدومينيكي إنموزجّا)، دون أن ننسى ترك فسحة للإعتباطية أيضاً وفق مبدأ الريبة العلمي، وهنا، في هذا الفصل تحديداً سأحاول تتبع (نسب اسم الله) في اللغة العربية، لأنّها في النهاية ستكشف بوضوح تام (نسب الوعي بالله) داخل المنظومة المعرفية الحنيفية بدءاً ومن ثمّ الإسلام، ومراحل تطوره التاريخية.
إذن أبدأ هنا بقراءة الجغرافية الزمنية لانتشار عبادة الله في شبه الجزيرة العربية، وستكون اللغة هي الأداة لقياس هذا العمق.

ب ـ الله لغة

نقل سيبويه عن الخليل أنّ أصل كلمة الله: إلاه، فأدخلت الألف واللام بدلا من الهمزة. وقيل: أصل الكلمة: لاه، فدخلت الألف واللام للتعظيم وهذا اختيار سيبويه (تفسير القرآن العظيم: ٦٤).

وقيل أنّ الله مأخوذ من أله يأله إذا تحيّر، لأنّ العقول تأله في عظمته إشارة الى قول علي بن أبي طالب: «كَلَّ دونَ صفاتِهِ تحبيرُ الصفاتِ، وضلَّ هناكَ تصاريفُ اللغاتِ» (معجم مفردات ألفاظ القرآن: ١٧).

كما قيل أنّ أصل اسم الله: إلاه، لأنّه مألوه، أي معبود (اللسان: أله). وقيل إنّه من لاه يلوه: إذا احتجب. وقيل أنّه مشتق من الإرتفاع، فكانت العرب تقول لكلّ شيءٍ مرتفع: لاها، وكانوا يقولون إذا طلعت الشمس: لاهت (تفسير القرآن العظيم: ٦٥).

أي إنّ اسم (الله) يتضمّن الإرتفاع والإنحجاب، فهو المتعالي المنحجب.
ومع هذا فقد ورد عن الخليل بن أحمد الفراهيدي أن الله إسم علم لا اشتقاق له (قاموس الشريعة: ١٦١)، وهو ما أراه أيضا.



١ ـ ألآهة:

مما بقي في كتب اللغة فإنّ العرب كانت تطلق على الشمس إسم (الألاهة)، أي آنها كانت تُؤنِث إسم (الله)، وقد ورد في قراءة علي بن أبي طالب وابن عباس والضحاك: «ويذرك وإلآهتك»، قال قُطْرُب: أراد الشمس، وآنَثَ الإله بالهاء، وقال الشاعر:

تَرَوَّحنا من اللَّعباءِ عصراً فأَعْجَلْنا الإلاهَةَ أن تَؤوبَا

يعني الشمس (الأزمنة وتلبية الجاهلية: ٨٨).

والأُلاهة: الشمس الحارة، وحكي عن ثعلب: الأليهة، والأُلاهة، والإلاهة وأُلاهة كلّه: من أسماء الشمس. وقيل أن الإلاهة: الحية العظيمة، وهي الهلال (اللسان: مادة أله)، وقد اختفى هذا الإسم من القاموس الحياتي اليومي مع صعود إسم (الله).

٢ ـ أللّهم:

وكانوا يقولون (اللّهم)، وفي اعتقادي آنّه إسم مرحلي واكب نمو وصيرورة الإعتقاد بإله مختلف عن كلّ الآلهة الوثنية، وآنه كإسم دخل الى اللغة العربية قبل إسم (الله).

اللغة تمثّل وعي الإنسان، من هنا، فإنّ إسم (اللّهم) يمثّل مرحلة من الوعي سابقة لمرحلة الوعي باسم (الله)، والذي يدفعني للإعتقاد بآنّه إسم لوحده ما ورد في كتب الأخبار عن كيفية دخول جملة «باسمك اللهم» الى مكة عن طريق أمية بن ابي الصلت، وكان قد أخذها عن راهب يقيم في صومعة على طريق القوافل الى الشام (مروج الذهب: ١/ ٧٤)، إضافة الى قرابة اسم (اللهم) من إسم (إلوهيم) العبري، لذا أعتقد أنّ اسم (اللهّم) كان تعريباً لإسم (إلوهيم: Elo him) الذي يرد في النص العبري للكتاب المقدّس، وهو أوّل إسم ورد فى



سفر التكوين: «في البدء خلق (إلوهيم) السموات والأرض» (الإصحاح الأوّل: ١)، غير أنّنا نجد المترجمين في الترجمات الإنكليزية الحالية يضعون إسم (God) بدلا من إسم (Elo him)، وإسم (God) الإنجليزي يتّصل بنسب مع أسماء أخرى ضمن اللغات الأوربية المجاورة فهو في الألمانية (Gott)، وفي النرويجية القديمة (goth, Goth).

كما يستخدم المترجمون إسم (الله) بدلاً من إسم (إلوهيم) في الترجمات العربية أيضا. وإلوهيم: تعني (الخالق: The Creator، وتعني (الديّان: The Judge)، ويطلق على الذين يعبدون هذا الإله (Elo hism)، ويكثر إسم (إلوهيم) في الأسفار الستة الأولى من العهد القديم (Webester: 633)، ومع هذا فهو ليس إسماً عبرياً صرفاً فقد كان الفينيقيون يستخدمونه للدلالة على الآلهة بصيغة الجمع، لكنّه مع دخوله ضمن نصّ التوراة أصبح يشير الى الإله الواحد (New Catholic Encyclopedia: 147).

وإلوهيم في العهد الجديد تشير الى (الإله الإبن)، أي أنّ الإسم كان متداولاً من قبل اليهود والنصارى في شبه الجزيرة العربية، وهو الذي سهّل عملية تعريبه.

وقد ذكر الفرّاء أنّ معنى اللّهم: (يا الله أُمّ بخير)، ومع هذا فقد أنشد قطرب:

إنّــي إذا مــا مــطــعــم ألــمّــا أقـول: يـا الـلّـهـم يـا الـلّـهـمـا

(اللسان: مادة أله)

أو كما ورد أيضا:

ومـا عـلـيـكِ أن تـقـولي كـلّـمـا سبّحتِ أو صلّيتِ يا اللهُمّ ما

أردُد عـلـيـنـا شـيـخـنـا مُـسَـلّـمـا

(خزانة الأدب: ٢/ ٢٩٧)



وكلا النموذجين قد أدخل فيه (ياء) المنادي على (اللهم) مشيراً الى كونه اسم علم.

هذا وقد ورد إسم (اللّهم) على ألسنة الجيل الأوّل من الأحناف قبل الإسلام مثل زيد بن عمرو بن نفيل:

«أنـفـي لـك الـلّـهـمّ عـانٍ راغـمْ   مهما تـجشّـمني فإنّي جاشمْ»

(ابن هشام: ١/ ٢٤٥، ٢٤٢)

ومثل أمية بن أبي الصلت أيضا:

«إن تغفر اللّهم تغفر جمّا»

«الديوان: ١٦)

وكان محمد بن عبد الله يستخدم إسم (اللّهم) في الدعاء ولا يستخدم إسم (الله)، فعلى سبيل المثال ما جاء في دعائه على قريش يوم غزوة بدر: «اللّهم هذه قريش قد أقبلت بخُيلائها وفخرها، تُحادك وتُكذِّب رسولك، اللّهم نصرك الذي وعدتني، اللّهم إحنهم الغداة» (المغازي: ٧٧).

أريد القول هنا أنّ العرب كانت تذكر اسم (اللّهم) باعتباره إلاهاً مجرّدا دون أن تعني به (الله)، وبقيت على هذه الرتبة من الوعي الى أن توصّل أحد أقطاب الجيل الأوّل من الأحناف بدافع من تجربته الذاتية الى نحت اسم (الله)، والقول بهذا يجعلنا ننظر الى سورتي (الحفد) و(الخلع) اللتين تردان في مصحف أبي بن كعب كسورتين من سور القرآن، أقول إنّهما كانتا نتاجاً للمرحلة التاريخية التي كان اسم (اللهم) يمثّل أعلى رتبة للوعي الحنيفي، من هنا نجد أنّ نصّ سورة (الحفد) يبدأ بالقول: «اللّهم إياك نعبد»، بينما يبدأ نصّ سورة (الخلع) بقولهم: «اللّهم إنا نستعينك» (انظر الملحق رقم ٢) أي أنّ السورتين نتاج مرحلة ما قبل البعثة المحمدية.



وقد شكّك (نولدكه) بنسبة السورتين الى الوحي لكن من وجهة نظر أخرى وهي أنّهما غير مسبوقتين بكلمة «قل» كما في المعوّذتين مثلاً (تاريخ القرآن: ٢٦٧)، وهو رأي لا يمكن الإتكاء على منطقيته، لأنّ إضافة كلمة «قل» لا تجعل النصّ موحىً به، بقدر ما تجعله نصّاً مُلَقّناً، فالنصوص التي تبدأ بكلمة «قل» تشير الى وجود مُعَلِّم ليس إلا.

وقد كان كلٌّ من نصّ سورة (الحفد) ونصّ سورة (الخلع) نصّين معروفين يتداولهما الأحناف عند التعبّد والصلاة، ولم تكن آية ﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ ①﴾ ضمن أيٍّ منهما بدءاً، لكنّها أُضيفت الى النصّين على يد أبي بن كعب لاحقا أثناء تدوينه المصحف.

وترد ـ الآن ـ كلمة (اللهم) في اللهجة العراقية الدارجة مفرغة من عمقها الديني، وتكاد تأخذ دلالة تأكيد الإستثناء، أي تأكيد (إلا)، كإن تقول: «سأفعل هذا الشيء اللهم إلا إذا حدث كذا». أي أن الاسم الذي كان يشير الى الإله، أو الى الله فيما بعد، أصبح الآن أداة لتأكيد الاستثناء ليس الا!

٣ ـ لاهُمّ:

يقول ابن منظور: «ثمّ أنّ العرب لما سمعوا (اللّهم) جرت في كلام الخلق توهّموا أنّه إذا أُلقيت الألف واللام من الله كان الباقي (لاه)»، فقالوا (لاهُمّ) (اللسان: مادة أله)، أقول أنّ مشكلة ابن منظور تكمن في أنّه يتحدّث عن جريان إسم (اللهم) في اللسان العربي، لكن من إعتقادٍ مسبقٍ بأنّ القوم كانوا يعرفون إسم (الله) قبل ذلك، وهو ما سأحاول دحضه هنا، وإثبات نقيضه تماما.

لقد إحتاج العقل العربي الى فترات زمنية من التجريب الروحي إستغرقت المرحلة البحثية الأولى للجيل الأول من الأحناف وعلاقتهم مع الأديان



التوحيدية الأخرى، تأرجحت هذه المرحلة بين التقليد ابتداءً وبين الإنفصال التدريجي مع بداية امتلاك إجتهاد خاص، وقد تمَّ تبنّي إسم (اللّهم) من قِبَل الأحناف كبداية أولى لخلو اللغة العربية حينذاك من إسم يشير الى إله واحد غير مجسّد، غير أنّهم مع الوقت بدأوا يتحسّسون إنفصالهم عن الأديان التوحيدية الأخرى، وبدأت تجاربهم الروحية تأخذ من العمق ووضوح الإختلاف على الصعيد الاجتماعي وليس الفكري فقط، الأمر الذي تطلّب إنتاج إسم عربي خالص يمثّل تجربتهم الروحية الخالصة، وقد حدث كلّ ذلك بعد أن جرى اسم (اللهم) ضمن القاموس الحياتي اليومي، فتداولوه بدءاً، وقالوا (لاهم) أيضا، وقالوا (الإله)، ثمّ قالوا (الله).

هذا وقد ورد إسم (لاهم) على لسان عبد المطلب بن هاشم في حادثة الفيل:

«لاهمّ إنّ العبد يمنع حِلّه فامنع حِلالك»

كما ورد على لسان زيد بن عمرو بن نفيل حين ضربه سفهاء مكة وحرموه من زيارة الكعبة:

«لاهمّ إنّي مُحرِمٌ لا حِلّه»

«ابن هشام: ١/ ٢٤٦)

كذلك ورد على لسان عكرمة بن عامر بن هاشم في هجائه للأسود بن مقصود قبل الإسلام (ابن هشام: ١/ ٥٢ ـ ٥٣)، كما ورد على لسان أبي عزة الشاعر وكان أبرصاً، «وكانت قريش قد أخرجته من مكة مخافة العدوى، فكان يكون بالليل في شعف الجبال، وبالنهار يستظل في الشجر، وسقى بطنه فأخذ مدية فوجأ بها معده فسال ذلك الماء فبرأ برصه ورجع الى مكة فقال:

لاهـم ربّ وائـل ونـهـد والـيـعـمـلات والـخـيـول الـجـرد



وربّ من يسعى بأرض نجد أصبحت عبداً لك وابن عبد

أبرأت مني برصاً بجلد من بعد ما طعنت في معدي»

(المحبّر: ٣٠١)

وقد تقصّدت من ذكر قصّة أبي عزّة الشاعر وشعره كاملين كما رواهما ابن حبيب البغدادي لما فيهما من دلالة واضحة على الإنتشار الجغرافي لاستخدام إسم (لاهم) في الحجاز ونجد أيضا، رغم سكوت الخبر عن ذكر من كان هناك على رؤوس الجبال المحيطة بمكة، من الأحناف والمتألهين، وكانت مأوى لبعضهم.

وإذا عدنا الى إسم (إلوهيم) نجد أنّه جمع لإسم (إلوه: Eloah) العبرية، وهي (إله: Elah) في الأرامية، كما هي (إله: Ilah) في العربية، وهي تختلف عن (الله: Allah).

وأريد أن أركّز الإنتباه هنا الى قول زيد بن عمرو بن نفيل:

«رضيت بك اللّهم ربّاً ولا أرى أدين إلاهاً غيرك الله ثانيا»

أقول: نجد في هذا البيت من الشعر خلاصة جدلٍ عميقٍ لتجربةٍ روحيةٍ فذّة، تمّ رفضها من قبل قريش، وطرد صاحبها من مكة الى جبل حراء بعد أن ضربه سفهاؤها.

فالبيت يشير صراحة الى أنّ اسم (اللهم) = إسم (الله)، وأنّه يعنيه تماما، وأنّ الله إله واحد، وأنّ اسمه بصيغة المفرد أيضا، كما أنّه نحت عربي خالص، كلّ هذه الإضافات ستساهم كثيرا في عملية تكريس الإسم لاحقا.

لا أريد أن أقول أنّ زيد بن عمرو بن نفيل هو من قام بنحت إسم (الله)، لكن، تجربته الروحية، إضافة إلى محنته الإجتماعية هيّ التي كرّست الإسم بشكل نهائي بين أحناف الحجاز (مكة/ الطائف/ يثرب) قبل أن يُعلن محمد بن عبد الله نبوّته.



٤ ـ الإله:

ويبدو لي أنّ الوصول الى اسم (الله) كان مسبوقاً بمرحلة معرفية أخرى، فقد كانوا يعرّفون كلمة (إله) ويقولون (الإله)، وأرى أنه إسم علم لا علاقة له باسم الله، وقول ابن الحفيد بأنّ «الإله المعرف ليس علما بل العلم لفظ الله بحذف الهمزة» (الدر النضيد: ١١٨) هو قراءة إسلامية لاحقة بعد أن تمّ إدغام اسم الإله باعتباره الله.

ويبدو لي أنّ اسم (الإله) يمثّل مرحلة اجتماعية بدأ فيها الاعتقاد بإله هو فوق الآلهة، لكنه بدون اسم، بدون هوية، وقولهم (الإله) محاولة منهم في تعريفه، لكنه بقي الإله (المعرفة/ النكرة)، ومع صعود هذا الاسم كانت هناك ممارسات اجتماعية جديدة قد بدأت تظهر على الصعيد الحياتي للواقع اليومي للنخبة، كما في قول النابغة الذبياني:

«قالت: أراك أخا رحلٍ وراحلةٍ	تغشى متالف لن ينظرنك الهرما
حياك ربي فإنا لا يحل لنا	لهو النساء، وإنّ الدين قد عزما
مشمرين على خوصٍ مزممةٍ	نرجو الإله، ونرجو البرّ والطعما»

(ديوان النابغة الذبياني: ٦٢)

ومع نمو ظاهرة التحنّف بدأت هوية (الإله) تتشكّل، فهو الخالد بعد زوال الأشياء، قال ورقة بن نوفل:

لا شيء مما ترى تبقى بشاشته	يبقى الإله ويودي المال والولد

(نسب قريش: ٦٦)

وهو الرازق الذي لا تنفد خزائنه:

جعل الإله طعامنا في مالنا	رزقا تضمّنه لنا لن ينفدا

(ديوان الأعشى: ٧٩)



وقال عمرو بن كلثوم:

معاذ الإله أن تنوح نساؤنا   على هالك أو أن نَضِجَّ من القتل

(الديوان: ٥٤)

وعلى سبيل المثال لا الحصر فقد ورد إسم (الإله) ثمان مراتٍ في المتبقّي من شعر (الحطيئة) ـ الذي تتّهمه المؤسّسة الاسلامية برقّة إسلامه ـ سواء في نصوصه التي قالها قبل الإسلام أو بعده، وهي إشارة واضحة على سهولة جريان هذا الإسم على لسانه، مثلما نرى سهولة جريان اسم الرحمن على لسان (الراعي النميري) في العصر الأموي، وهي إشارة الى تبنّي الإسم كاعتقاد، يمثّل اسم (الله) فيها إضافة لاحقة تمّتْ بفعل سيادة الإسلام كممثّل أوحد لكلّ أطياف الحنيفية عند العرب.

٥ ـ الخلاصة

يمكنّنا القول هنا أن إسم (الله) هو نحت عربي خالص، وأنّه جاء نتيجة لتجربة حنيفية خالصة، بدأت هذه التجربة على يد أحد أقطاب الجيل الأوّل من الأحناف، دون أن نتمكّن من تحديد هويّته الشخصية، إلا أنّ تلامذته أرادوا أن يكرّسوا انفصالهم عن الأديان السماوية الأخرى فعملوا على تبنّيها وإدخالها ضمن القاموس الحياتي اليومي، وبما أنّ نحت اسم (الله) تأخر كثيرا، فإنّ الأسماء المجاورة كاللهم والإله، لم تكن تشير اليه لكنها تشير الى وعي التجربة الروحية عند الذين تبنّوا هذه الأسماء، وقد كان اسم (اللّهم) تعريباً لإسم إلوهيم، ومع نمو التجربة الحنيفية في شبه الجزيرة العربية وتحوّل الباحثين عن إله من مقلّدين الى مجتهدين بدأت عملية إدراك أن اسم إلوهيم لا يمثّل تجربتهم الخاصة فقد بقي هناك ـ داخل التسمية ـ ما يشير الى (إله بني إسرائيل)، أو حتى الى (الإله الإبن)، الأمر الذي دفعهم الى تجاوز ذلك بنحت



إسم (الله)، ولا أعتقد أنّ عملية النحت كانت بعيدة عن إسم (ألآهة) التي تعني الشمس، والتي تتضمّن دلالة الإرتفاع، يمكن تحسُّس ذلك في سؤال محمد للجارية السوداء: أين الله؟ فقالت: في السماء. فقال لمالكها إعتقها فإنّها مؤمنة (أمالي المرتضى: ٢/ ١٤٥).

ولأنّ الأحناف نتاج مجتمع ذكوري فإنّهم (ذكّروا) الإسم فأصبح (الله) مذكّراً، وجعلوه أعلى من أن يتشبّه بأيِّ شيء، قال ورقة بن نوفل في رثاء زيد بن عمرو بن نفيل:

«بدينك ربّاً ليس ربٌّ كمثله»

التي أصبحت فيما بعد: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ (الشورى: ١١).

ويبدو ان اسم (الله) قد شاع بين الناس بفعل تأثير الجيل الأوّل من الاحناف، وذلك لثقل حضورهم الاجتماعي، وبفعل توافدهم على أسواق العرب ونشر التجربة عبر الخطابة والشعر، إلا أنّ الإسم بدءاً كان يستخدم من قبل الناس باعتباره إله الآلهة، فقد ورد عن عيسى بن عمر أنّ «الله إله الآلهة» (قاموس الشريعة: ١٥٩)، لأنّهم كانوا يحلفون بالعزّى مع الله كما في قول درهم بن زيد الأوسي:

«إنّي وربُّ العزّى السعيدة والله الذي دون بيته سَرِفُ»

(الاصنام: ١٩)

وكانوا يضعون الله فوق الآلهة كما ورد في قول أوس بن حجر:

وباللات والعزى ومن دان دينها وبالله، إنّ الله منهن أكبر!

(الاصنام: ١٧)

ومع الوقت، وبالتحديد مع صعود التجربة الحنيفية أصبح الله الإله الوحيد عند أقطاب الحنيفية مثل زيد بن عمرو بن نفيل وقيس بن الأسلت وخالد بن



سنان وأمية بن أبي الصلت وزهير بن أبي سُلمى.

وإذا ما علمنا أن زهيراً كان ربيباً لأوس بن حجر فسيكون واضحاً جداً العمق الزمني لتحوّل الرؤيا في قول ابنه كعب بن زهير:

أرادوا الــلات والــعــزى إلــهــاً　　كــفــى بــالله دون الــلات كــاف

(ديوان كعب: نسخة موقع أدب)

فثلاثة أجيال زمنياً كانت كفيلة بتوضيح معنى أن يُدار العالم من قبل إله واحد، لقد كانوا يعرفون الله كاسم علم لإله، لكن ليس باعتباره الإله الوحيد، وبهذا يصبح واضحاً قول المؤرخين الإسلاميين بحنيفية البعض دون سواهم علما أنهم جميعا يتداولون اسم الله قياما وقعودا، أقول أن الحنيفي هو الموحّد، أي الذي ينظر للعالم باعتباره نتاج إله واحد، وأنّ العالم ليس بحاجة الى آلهة أخرى سواه، وهذه القراءة تحسم قلق وارتباك الباحثين القدامى والجدد إزاء ورود اسم الله في النصوص المتبقية من أدب ما قبل الإسلام.

وبهذا يمكنني القول أنّ نحت اسم (الله) كان تجربة حجازية صرفة، إستغرقت زمنيا قرابة قرنٍ ونصف من الجدل الحنيفي، مرّت خلالها بكلّ المراحل التي تحدثنا عنها سابقا، إبتداءً من مرحلة (اللهم) مروراً مرحلة (الإله) حتى تمّ الوصول أخيراً الى تجربة (الله) التوحيدية الخالصة على يد زيد بن عمرو بن نفيل، التي تبنّاها محمد بن عبد الله مع بداية دعوته، ومن ثمّ تبلورت وتكرّست ضمن المنظومة المعرفية الاسلامية لاحقا.

أي أن إرتباك المؤرخين الإسلاميون قديما، إضافة الى ارتباك الباحثين الجدد أيضا أمام ورود أسماء (اللهم) و(الاله) و(الله) في الأدب العربي قبل الاسلام، إنّما هو نتاج قراءة خاطئة قائمة على اعتبار ان اسم (اللهم) واسم (الاله) يشيران الى (الله)، وقد تمّ تؤسيخ هذه القراءة بعد إنتصار الإسلام.



وقراءتي تقوم على اعتبار أنّ الأسماء (اللّهم، الإله، الله) هي أسماء علم لا علاقة لبعضها ببعض، وأنّ رسوخ تجربة اسم (الله) على الصعيد الاجتماعي، هو الذي جعل اسم (الله) يطغى على الإسمين الآخرين، بل إنّهما ـ بفعل قراءة المؤسّسة الاسلامية ـ إندرجا تحت إبطه كظلّين من ظلاله، وتدريجياً فقد انحسر استخدام اسم (الاله)، بينما إقتصر إستخدام إسم (اللهم) على الدعاء.

ج ـ الانتشار الجغرافي لعبادة الله في شبه الجزيرة العربية قبل الإسلام

قلت أنّه في البدء لم يكن لاسم (اللهم) واسم (الاله) علاقة باسم (الله)، ولهذا فإنّ انتشارهما لا يدخل ضمن انتشار عبادة الله في شبه الجزيرة قبل الاسلام، لذا علينا أن نكون يقظين تماما من الوقوع في التعميم الذي سلب الأسماء خصوصياتها لاحقاً.

اعتمادا على ما بقي من أخبار تجربة الأحناف في مكة قبل الاسلام مثل تجربة زيد بن عمرو بن نفيل، وورقة بن نوفل، وعثمان بن الحويرث، وشيبة بن ربيعة، وأبي أمية بن المغيرة. التي لم تتوقّف على حدّ التساؤل بل بلغت حدّ الاجتهاد، فقد ثبت أن زيداً كان قطبا مركزيا ليس فقط لاحناف مكة، بل الطائف ويثرب ايضا، وعليه فإنّ اسم (الله) كان متبنّى من قبل زيد بن عمرو بن نفيل بدلالة الرب الوحيد، وليس رب الارباب أو إله الآلهة، وهو ما سيتم تبنّيه لاحقا عبر الاسلام.

وكما قلت فإنّ زيد بن عمرو بن نفيل كان قطبا للمثلث الجغرافي (مكة/ الطائف/ يثرب)، فإنّ بعض أحناف يثرب كان لهم باع طويل في تكريس اسم (الله) بدلالته التوحيدية قبل الاسلام، أذكر هنا تجربة أبي قيس بن الأسلت، وتجربة أبي عامر الراهب، إضافة الى تجربة سويد بن الصامت.

أما بخصوص الطائف فقد ورد من الاخبار حول تجربة أمية بن أبي الصلت



وتأثيره على أهل قريش ما يكفي الى الاشارة الى حضوره الفاعل في تكريس الحنيفية الموحدة في الطائف أيضا، وقد كان على صلة بزيد بن عمرو بن نفيل يسأله عن آخر كشوفاته المعرفية، بل ويقف أمامه قرب الكعبة يلقي عليه شعراً يقول فيه:

«كل دين يوم القيامة عند الله سوى الحنيفة زور»

التي ستكون لاحقاً: «الدين عند الله الاسلام».

ومن الأحناف الذين التصق اسم (الله) بتجربتهم الذاتية خالد بن سنان العبسي (مروج الذهب: ١/ ٦٩ ـ ٧٠)، أحد بني مخزوم، ولم يكن في بني اسماعيل نبي قبله (الحيوان: ٤/ ٤٧٦)، وكان على فترة قريبة من دعوة محمد بن عبد الله، وقد سأل عنه وفد عبس (الطبقات الكبرى: ١/ ٢٩٦)، حتى ان ابنة خالد بن سنان قدمت على محمد بن عبد الله «فبسط لها رداءه وقال: هذه ابنة نبي أضاعه قومه (الحيوان: ٤/ ٤٧٦)، وذكر ابن قتيبة أنها سمعته يقرأ: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ﴾، فقالت: كان ابي يقول هذا (المعارف: ٦٢)، والرواية ذاتها في (مروج الذهب: ١/ ٧٠)».

وكان لخالد بن سنان أتباع من بني عبس، قيل أن عشرة منهم شاركوه في إطفاء نار المجوسية التي كادت ان تنتشر بين العرب، فقد ورد عن ابن حزم أن «سليط بن مالك بن زهير كان أحد العشرة الذين قاموا مع خالد في إطفاء النار» (جمهرة: ٢٥١).

إضافة الى العشائر التي ترتبط مع هذه المناطق الثلاث بصلة الدم كمزينة (تجربة زهير بن أبي سلمى)، وقيس عيلان (كتجربة لبيد)، كلّ ذلك يشير الى أنّ عبادة (الله) كانت متمركزة في الحجاز، وفي بعض مناطق تهامة مثل نجران، إتكاءً على ما ورد على لسان (قس بن ساعدة الإيادي) في عكاظ.



ومما يبدو أن عبادة (الرحمن) كانت أكثر سعة في الإنتشار من عبادة (الله). وأنّها كانت تجربة حديثة العهد قياساً بتجربة عبادة الرحمن، أي أنّها لا تبتعد زمنيا عن أقطاب الجيل الأول من الأحناف.




مكتبة
الفكر الجديد

المبحث الثالث

الجذر التاريخي العميق لسورة الفاتحة




مكتبة
الفكر الجديد

تمهيد

سيدخل هذا المبحث إضافة للمبحث الذي يليه في صلب موضوعة (تاريخ القرآن)، لأنّ المبحثين عبارة عن قراءة متخصّصة في نشوء وتطوّر سورة (الفاتحة)، منذ لحظة تأسيس نصّها الأوّل قبل الاسلام، الى لحظة ثباتها كتابةً كفاتحة للقرآن في عهد الخليفة الثالث عثمان بن عفان.

الكتابة في موضوعة (تاريخ القرآن) حقل من حقول الكتابة في (علوم القرآن)، أي أنّها ستصب حتماً في قنواتٍ وجداول أخرى كأسباب النزول، وأماكن وأوقات النزول، والناسخ والمنسوخ، والمحكم والمتشابه، والقراءات، الخ من حقول علوم القرآن.

والكتابة في (تاريخ القرآن) ليست مبحثا جديدا على كلّ حال، رغم أنّه لم يبدأ استخدام إصطلاح (تاريخ القرآن) إلا عند منتصف القرن التاسع عشر على يد المستشرق الالماني نولدكه، بل إنّ الكتابة في الموضوع لم تكن حقلاً قائماً بذاته كما هو الآن، ولم يذكر ابن النديم سوى كتاب المصاحف للسجستاني، وكتاب المصاحف لأبي بكر بن مقسم (الفهرست: ٧١٤)، وهناك إشارات عن (كتاب المصاحف) لابن الأنباري، وكذلك (كتاب المصاحف) لابن اشته (مختصر في شواذ: ٤)، وهما في عداد الكتب المفقودة، وقد ذكر ابن النديم أيضا كتابا آخر تحت عنوان «تاريخ (آي) القرآن لتأييد كتب السلطان» لجعفر بن



أحمد المروزي، وقد وردت كلمة (آي) محصورة بين قوسين دون أن يشير محقّق الكتاب الى سبب ذلك، فهل هي مُلحقة بالطبعة أم أنّها كانت ساقطة من طبعة أخرى سابقة كطبعة دار المعرفة للكتاب وهي ما يشير اليها دائما (الفهرست: ٢٤٢)، هذا وقد أورد السخاوي في كتابه (الإعلان بالتوبيخ لمن ذمّ التاريخ) جرداً بكلِّ الكتب الإسلامية التي تناولت حقول التاريخ دون أن يشير الى وجود كتاب واحد تحت اسم (تاريخ القرآن).

مع هذا فقد كان لأئمة المسلمين في حقل تاريخ القرآن جدلاً طويلاً وعميقاً منذ اللحظات الشفاهية الأولى، ثمّ استمر هذا الجدل خلال عصر التدوين الإسلامي، ولا يزالون الى الآن يخوضون فيه، دون أن يصلوا الى قرار، لأنّ البدايات البحثيّة المتشابهة تقود الى نتائج ونهايات متشابهة أيضا.

إنقسم المتجادلون في حقل تاريخ القرآن الى نَقَلَةٍ وعقلانيين، فالبعض إكتفى بنقل الروايات دون قراءتها، والبعض الآخر إستخدم العقل في قراءة ما تمّ نقله، وكلا الطرفين قدّم خدمة في الحفاظ الى ما يشير الى الجذور التاريخية الحقيقية العميقة لنصوص القرآن، إن لم يكن كلّها فبعضٌ منها، وهذا بالتأكيد فتح لنا أبواباً ونوافذ ما كان يمكن لها أن تُفْتَح لولا هذا الكمّ المعلوماتي اليسير الذي بقي.

أريد أن أشير هنا الى نقطة في غاية الأهمية، وهي أنّ كلّ ما كُتِبَ في حقل (علوم القرآن) إسلاميا إنطلق من مُسَلَّمة واحدة، هي أنّ القرآن كلام موحى، وهذا ـ من وجهة نظري ـ هو السبب الذي جعل الخوض في هذه الموضوعة محصوراً وضيّقاً، وغير قادرٍ ـ في نفس الوقت ـ على كشف تاريخية النصّ الحقيقية.

في المقابل إعتبر المستشرقون أنّ القرآن هو كتاب محمد بن عبد الله دوّن فيه



إنفعالاته الحسيّة والذهنيّة، وحاولوا من خلال هذا المنظار تتبّع نشوء وصيرورة الإنفعال داخل النص القرآني (كتاب تطور القرآن التاريخي لكانون سل نموذجا).

رؤيتي تنطلق من بداية تعلن أنّ نصوص القرآن هي إلهام تجارب (ذاتية/ إجتماعية) إبتدأت مع بداية نشوء وانتشار ظاهرة التحنّف في شبه الجزيرة العربية، وأنّها نتيجة للتراكم التجريبي العام، بلغت ذروتها مع تجربة محمد بن عبد الله وصحابته داخل بنية العقل الحنيفي/ الاسلامي لاحقا.

وهذا يتطلّب إعادة قراءة كثير من المفاهيم والمصطلحات الداخلة في صلب حقل علوم القرآن كالناسخ والمنسوخ والمحكم والمتشابه، فالقرآن هو خلاصة التجربة الحنيفية ككل في شبه الجزيرة العربية، وما تمّ حفظه في القرآن هو خلاصات التجارب الفردية لأقطاب الجيل الأول من الاحناف، إضافة الى قراءة إسلامية توفيقية لكلّ التكتّلات التي كانت موجودة لحظة تدوين المصحف، وهذا كان ـ من وجهة نظري ـ السبب الرئيس الذي بموجبه تمّ الاتفاق عليه لاحقا.

لقد إحتوى القرآن على ما يرضي الأطراف المتصارعة كلّها، من هنا جاء خوف وتردّد (علي بن ابي طالب) الخليفة الرابع حين رفض الإحتجاج بالقرآن بإعتباره حمّال أوجه.

إكتفى البعض في بحث جانب واحد من جوانب (تاريخ القرآن)، كالكتابة في تاريخ تدوين القرآن كما في كتاب (المصاحف) للسجستاني، مع إشارات مهمة جداً هنا وهناك حول نقاط الإختلاف في القراءات بين المصاحف الأولى:

١ ـ مصحف عبد الله بن مسعود (ت ٣٢ هج).

٢ ـ مصحف علي بن أبي طالب (ت ٤٠ هج).



٣ ـ مصحف أبي بن كعب (ت ٢٠ هج).

٤ ـ مصحف عمر بن الخطاب (ت ٢٣ هج).

٥ ـ مصحف عبد الله بن عباس (ت ٦٨ هج).

وتناول الواحدي النيسابوري في كتابه (أسباب النزول) الأسباب الإجتماعية التي كانت وراء عملية إنتاج بعض نصوص القرآن، فكرّس حقلا آخر من حقول علوم القرآن، التي تساعد كثيراً في فهم آلية إنتاج النص القرآني، وتمنحه الصفة التاريخية، أي تضعه ضمن المجرى العام للأحداث.

وبالتأكيد فإنّ الكتابة في حقل (الناسخ والمنسوخ) لها من الأهمية بحيث تجعلنا قريبين جداً من نمو وصيرورة النصّ المقدس، ليس فقط في تتبّع النمو التشريعي داخل بنية العقل الاسلامي، بل ما كان وراء ذلك أيضا من أزماتٍ إجتماعية، كانت دافعاً أساس في نمو واتساع أفق المنظومة المعرفية الاسلامية.

وغالبا ما كان يشير المفسّرون الى زمان ومكان كتابة بعض آيات القرآن، ليلا كان أم نهارا، في مكة أم في المدينة، في سهل أم على سفح جبل، إضافة الى محاولات في ذكر تسلسل نزول سور القرآن، فقد ذكر اليعقوبي في تاريخه تسلسل نزول السور كما وردت في مصحف علي بن أبي طالب. هذا وقد حاول السيوطي أن يجمع أكثر ذلك في كتابه الفذّ (الإتقان في علوم القرآن)، وأستطيع القول أنّ كتاب السيوطي هذا هو أوّل موسوعة حقيقيّة في الكتابة في حقل (تاريخ القرآن) رغم أنّ الإصطلاح لم يرد بهذا الوضوح، فإنّ الكتاب تضمّن في النهاية أكثر أبواب هذا الحقل، بل إنّه أرضيّة ثرّة وخصبة جداً يمكن الإنطلاق منه الى نوافذ أخرى، فتح السيوطي قسماً منها وتوقّف عند الكثير، إلا أنّ ما فتح من أبواب، مثل باب «ما تكرّر نزوله من السور»، أو مثل باب «ما نزل على ألسنة الصحابة»، فيهما من الأهمّية ما لا يمكن تقديره في حقل (تاريخ القرآن) لو آننا أتممنا الخطى ولم نتوقّف.



وقد وضع أبو عبد الله الزنجاني (ت ١٩٤١م) كتاباً تحت عنوان (تاريخ القرآن)، وأظنّه أوّل إسلامي يستخدم هذا العنوان، وقد ألّفه بعد الإطّلاع على ما كتبه نولدكه تحت نفس العنوان، لم يتوقّف الزنجاني في كتابه على تاريخ كتابة المصاحف كما فعل السجستاني، بل إنفتح قليلا على ابتداء نزول القرآن، وزمان الابتداء، وعهد نزول القرآن مكيا ومدنيا، وتناول تاريخ نزول السور، ثمّ ترتيب سور القرآن، وخصّص فصولا في ترتيب السور في المصاحف الأولى بعد أن أضاف اليها مصحف جعفر بن محمد الصادق (ت ١٤٢ هج)، وترتيب السور بحسب قراءة نولدكه (مقالات: ١٢٧ ـ ١٢٨)، ويمكن تحسّس تأثير منهج وأسلوب نولدكه على الزنجاني، إلا أنّ الأخير إنطلق من قراءة مؤسّساتية تقول أنّ النصّ القرآني نصّاً موحىً به.

هذا وقد وضع (إبراهيم الإبياري) كتابا تحت عنوان (تاريخ القرآن) سار به على نفس طريق الزنجاني، أما كتاب (تاريخ القرآن العظيم) للدكتور محمد سالم محيسن فإنّه أقرب ما يكون الى رؤية المؤسّسة الرسمية لتاريخ القرآن، أي محاولة إزالة أي شيء يمكن أن يثير سؤالاً حول الأصل البعيد للنصّ.

ولعلّ كتاب علي نصوح الطاهر المعنون (أوائل السور في القرآن الكريم) محاولة جريئة مغايرة في قراءة تاريخ بعض سور القرآن، خصوصا تلك التي تبدأ بأحرف مثل (الم، المر، الر، كهيعص، يس ن طه، ق، ن، ص، حم، طسم، حمعسق)، وهي تسعٌ وعشرون سورةً، توصّل (الطاهر) الى أنّ فواتح السور تقوم على حساب الجمل (أوائل السور: ٣٨)، وهذا قاده الى نتائج مهمّة حول وجود بعض آيات سور معينة داخل سور أخرى، سورة «القلم» نموذجا (أوائل السور: ٣٢)، وخرج من محاولته الحسابية بنتيجة تنصّ على أنّ آية ﴿وَلَقَدْ ءَاتَيْنَٰكَ سَبْعًا مِّنَ ٱلْمَثَانِى﴾ لا يقصد بها سورة الفاتحة، بل السور التى تبدأ



بالحرفين (حم)، التي تسمّى بالحواميم السبع، لأنّها سبع سور طوال، وهو ما سأقف عنده قليلا في الفصل الذي سأخصّصه لأسماء سورة الفاتحة.

تضمّن كلامي السابق إشارات حول عدم إقتصار البحث في حقل تاريخ القرآن على المسلمين فقط، بل أفرد له نخب من كبار المستشرقين دراسات ذات قيمة بحثيّة عالية مثل كتاب (تاريخ القرآن) لنولدكه، وهو أهم موسوعة شاملة تناولت هذا الحقل المعرفي بالبحث العلمي الحديث، أو كتاب (تدوين القرآن) لكانون سل، وقد تتبّع فيه المؤلف الإعتراضات الشيعية بخصوص مصحف عثمان بعد أن تحدّث عن عملية تدوين المصحف على يد زيد بن ثابت.

إضافة الى ذلك وضع (كانون سل) كتاباً ثانياً تحت عنوان (تطوّر القرآن التاريخي) تتبّع فيه النمو الإنفعالي ـ صعودا ونزولا ـ للنصّ في مكة والمدينة، إلا أنّ كلاً من نولدكه وكانون سل رغم دفعهما موضوعة الوحي من السماء، إلا أنّهما لم يبحثا في تاريخ النصوص أبعد من الدعوة المحمدية، أي أنّ القرآن عندهما معا يبدأ تأريخيا مع إعلان محمد بن عبد الله نبوّته.

ومبحثي هذا، والمبحث الذي يليه، وإن كنت سأعتمد فيهما معا على ما ورد في كتابات الاسلاميين والمستشرقين على حدٍّ سواء، فإنّني لن أكرّر النتائج التي تمّ تثبيتها سابقا، مع شعوري بأنّني مدين لهما في فتح نوافذ مهمة داخل قراءتي الخاصة، وعليه فإنّ ما أقوم به هنا ليس نقلياً بحتا، لأنّ العقل يقف بكلٍّ جرأته ليعيد تفكيك المدوّنة التاريخية المتاحة، ومن ثمّ إعادة تركيبها وفق قراءة أخرى تتكيء على قرائن لها حظّ عالٍ من المنطقية، وهي كثيرة مبثوثة هنا وهناك تمنح القراءة عقلانيتها، وبالتالي ريادتها، رغم أنّها كانت طيلة القرون السابقة دفينة، أو كامنة داخل المتبقّي من التاريخ الذي تمّ تهريبه.



الفصل الأوّل:

الصيغة النهائية للنص

للوصول الى صورة تقريبية لسورة (الفاتحة) في لحظة التجلّي الأولى لها ينبغي علينا الا نكتفي بقراءة النصّ كما هو مدوّن ومثبّت في مصحف عثمان، لأنّ النصّ هنا يتجسّد بصورته النهائية، أي أنّ النصّ هنا قد دُوِّنَ وفق آخر صيغة تمّ الإتّفاق عليها.

وكما قلت سابقاً، فأنا هنا أضع الشمس خلفي، وأتّجه خلف البحث الى عمق المجرة، أي أنّ قراءتي تبدأ من القرآن كما هو في مصحف عثمان، ثم تّتجه الى ما بقي من قراءات المصاحف الأخرى.

ولن أكتفي بذلك، بل سألجأ الى الكتب المتخصّصة في حقل (علوم القرآن)، وما يمكن أن تمنح القراءة من مفاتيح جانبية، لها القدرة على فتح أبواب أخرى، تمتدّ الى مدياتٍ خارج النصّ القرآني، بل تجعلني ألجأ الى التجربة الإجتماعية والثقافية للنصّ.

إذن ما سأفعله هنا هو تدوين النصّ كما مُثَبّت في مصحف عثمان كخط، مبتدئاً بذكر إسم السورة الرسمي، إضافة الى تثبيت أرقام الآيات.




مكتبة
الفكر الجديد

سورة الفاتحة

﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ﴾

قراءة أولى سريعة

نجد في مصحف عثمان أنّ سورة (الفاتحة) هي أول سورة فيه من حيث ترتيب السور، وكما هو واضح هنا أنّ اسم السورة رسميا هو (الفاتحة)، وأنّ عدد آياتها سبع آيات، وأنّ آية ﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ ①﴾ جزء من السورة، لذا فهي الآية رقم (١) فيها، وهي ميزة تتميّز بها سورة الفاتحة عن بقيّة سور القرآن جميعا.

ومن ناحية رسم الكلمات نجد أنّ السورة محذوف منها حرف الألف في خمسة كلمات هي (بإسم، الرحمان، العالمين، مالك، الصراط)، تكرّرت الرحمان لمرتين كذلك كلمة صراط، وبهذا يكون الحذف قد وقع سبع مرّات.

يقول إبن وثيق الأندلسي: إتّفقت المصاحف على كتابة (مالك) بغير ألف، وكتب في بعض المصاحف القديمة الصراط بحذف الألف والأشهر الإثبات.



وإتّفقت المصاحف على كتابة الصراط بالصاد (الجامع لما يحتاج اليه: ٨٧).

وقد جاءت الفاتحة باعتبارها السورة الأولى حسب الترتيب في مصحف أبي بن كعب، وتحمل اسم (فاتحة الكتاب) (مقالات: ٩٢)، بينما جاءت السادسة حسب الترتيب في مصحف عبد الله بن عباس، وبإسم (الفاتحة) (مقالات: ١٠١)، وهو ما إعتمده (موير) في ترتيبه لتسلسل سور القرآن، بينما جعلها نولدكه تحمل الرقم (٤٨) حسب ترتيبه لتسلسل سور القرآن (تطور القرآن التاريخي: ١٣٩)، ولم يكتبها عبد الله بن مسعود في مصحفه، وكان يراها ليست من القرآن (مقالات: ٩٩). إضافةً الى ذلك، لم أعثر على ذكر السورة في مصحفي علي بن أبي طالب وجعفر الصادق، دون أن تكون ثمّة إشارة لاختفائها! علماً أنّ علي بن أبي طالب كان يرى أنّها الأولى نزولا (أسباب النزول: ١٠).



الفصل الثاني:

أسماء سورة الفاتحة

من الممكن أن يتضمّن اسم السورة مفتاحاً لتاريخ كتابتها، أو لسبب إنتاجها على صعيد الوعي الإجتماعي للأحناف، فإذا ما عرفنا أنّ لسورة الفاتحة أكثر من اسم، بل هي السورة الوحيدة التي تجاوز عدد أسمائها العشرين إسما (جدل التنزيل: ١٤)، توجّب علينا، من أجل الوصول الى قراءة مقاربة للحظة إنتاجها أن نتوقّف قليلا عند أسمائها، وما يمكن إستنباطه منها.

سأتكيء هنا على ما جمعه السيوطي في كتابه (الاتقان/ ١ : ٥٢ ـ ٥٣) من أسماء تخصّ سورة الفاتحة، حيث ذكر أنّ لها خمسة وعشرين إسما، هي على التوالي:

١ ـ **فاتحة الكتاب**، قال ابن كثير: «يقال لها الفاتحة، أي فاتحة الكتاب خطا، وبها تفتح القراءة وفي الصلاة» (تفسير القرآن العظيم: ٥٤)، وقوله خطاً يعني كتابةً.

ورد في حديث نبوي: «كلّ صلاة لا يقرأ فيها بفاتحة الكتاب فهي خداج، والذي بعثني بالحقّ نبيا: ما في التوراة، ولا في الانجيل الكريم، ولا في الزبور، ولا في القرآن العظيم مثلها، وإنّها للسبع المثاني، والقرآن العظيم الذي أوتيته» (الاعتصام: ١/ ٣٦٦ ـ ٣٦٧).

٢ ـ **فاتحة القرآن**.



٣ ـ أمُّ الكتاب.

٤ ـ أمُّ القرآن: ورد في الحديث: «إذا قرأتم الحمد فاقرؤا بسم الله الرحمن الرحيم، إنّها أمُّ القرآن، وأمُّ الكتاب، والسبع المثاني»، ونقلاً عن الماوردي: «سمّيَت بذلك لتقدّمها، ولتأخّر ما سواها تبعاً لها، لأنّها أمّته، أي تقدّمته، ولهذا يقال لراية الحرب: (أم) لتقدّمها، واتّباع الجيش لها، كما يقال لمكة: (أمُّ القرى) لتقدّمها على سائر القرى» (تاريخ القرآن الكريم: ٨١)، وقيل: «أمُّ الشيء أصله، وهي أصل القرآن، لإنطوائها على جميع أغراض القرآن، وما فيه من العلوم والحكم» (تاريخ القرآن الكريم: ٨٢).

٥ ـ القرآن العظيم: سمّيَت بذلك لاشتمالها على المعاني التي في القرآن.

٦ ـ السبع المثاني: لأنّها سبع آيات. وقيل فيها سبعة آداب، في كلّ آية أدب. وقيل: أنّ سبب تسميتها بالسبع المثاني لأنّها نزلت مرتين، مرة بمكة ومرة بالمدينة، ويقول الدكتور محمد سالم محيسن: لعلّها سُمّيت بذلك لاشتمالها على أصول المعاني التي في القرآن الكريم (تاريخ القرآن الكريم: ٨٢ ـ ٨٣)، بينما يعتبر علي نصوح الطاهر أن هذا الاسم لا يصلح ان يُطلق على سورة الفاتحة فهو «لا يرى هناك مجالا للإمتنان بالفاتحة ووضعها في كفة وحدها ووضع القرآن العظيم في كفة أخرى» (اوائل السور: ٤)، وبالإتكاء على آية ثانية: «الله نزّل أحسن الحديث كتاباً متشابهاً مثاني تقشعرّ منه جلود الذين يخشون ربّهم»، فإنّ علي نصوح الطاهر يرى أنّ المثاني تشير الى سور (الحواميم)، وهي سبعة (غافر، فصّلت، الشورى، الزخرف، الدخان، الجاثية، الأحقاف)، لأنّها بحسب رأيه «أكثر سور القرآن إحتواء للوعد والوعيد والعذاب والنار، وذلك بخلاف فاتحة الكتاب التي تشعر آياتها بالضراعة والهدوء والسكينة» (أوائل السور: ٥).

٧ ـ الوافية: لأنّها وافية بما في القرآن من المعاني.



٨ ـ الكنز.

٩ ـ الكافية: لأنها تكفي في الصلاة عن غيرها، ولا يكفي غيرها عنها.

١٠ ـ الأساس: لانها أصل القرآن، وأوّل سورة فيه.

١١ ـ النور.

١٢ ـ سورة الحمد: كما في الحديث السابق «إذا قرأتم الحمد».

١٣ ـ سورة الشكر.

١٤ ـ سورة الحمد الأولى.

١٥ ـ سورة الحمد القصرى.

١٦ ـ الراقية.

١٧ ـ الشفاء.

١٨ ـ الشافية.

١٩ ـ سورة الصلاة: لتوقّف الصلاة عليها. قال إبن كثير: يقال لها: الصلاة، لأنّها شرط فيها (تفسير القرآن العظيم: ٥٤)، بل ورد في الحديث «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب» (الدر النضيد: ١٩٨).

٢٠ ـ لازمة: لانّها من لوازم الصلاة.

٢١ ـ سورة الدعاء.

٢٢ ـ سورة السؤال.

٢٣ ـ سورة تعليم المسئلة: لانّ فيها آداب السؤال، لانّها إبتدأت بالثناء قبله.

٢٤ ـ سورة المناجاة: لانّ العبد يناجي فيها ربّه بقوله: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ۝٥﴾.

٢٥ ـ سورة التفويض: وذلك لاشتمالها عليه في قوله: ﴿وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾.



لا أريد هنا أن أتوقّف عند كل اسم من أسماء الفاتحة، رغم أنّي سأتناول الأسماء جميعا عبر البحث ككل، لكنّني هنا أحب أن أتوقّف عند كلٍّ من الأسماء التالية: ـ

١ ـ سورة الصلاة

٢ ـ اللازمة

٣ ـ الدعاء

٤ ـ المناجاة

٥ ـ التفويض

فالإشارات الواردة عند السيوطي كتفسير أو كشرح لهذه الأسماء تكشف جزءا من هويّة السورة، وتكشف أيضا إختلافها عن باقي السور الأخرى، فهي (دعاء، مناجاة، تفويض)، أي أنّ بنية واتّجاه الخطاب فيها ينطلق من الأسفل بإتّجاه الأعلى، من الفرد باتّجاه الربّ أو الإله، وهو عكس بنية واتّجاه الخطاب في سور القرآن الأخرى، حيث يكون إتّجاه الخطاب فيها موجّها من الأعلى الى الأسفل، أي أنّ الخطاب موجّهٌ من الإله الى الفرد، أو من المعلّم الى التلميذ.

وهذا الأمر هو الذي دفع (نولدكه) الى تبنّي كونها ليست من القرآن (تاريخ القرآن: ٢٦٧) ـ سأناقش هذا الرأي لاحقاً ـ أي أنّ خلو النصّ من كلمة «قل» أخرجها من كونها نتاج إلهي، وأنّها كانت دعاءً ولم تكن تبليغاً. وفيها يبدو الفرد في حالة (تسليم) مطلق للإله، ولهذا السبب أُطلق عليها اسم (التفويض).

وكونها (دعاء، مناجاة، تفويض) إرتبطت منذ البدء بأوّل ممارسة طقسية، وهي الصلاة، فكانت جزءاً لا يتجزّأ من الصلاة فهي اللازمة والوافية، وكلّ صلاة بغيرها فهي (خداج) كما في الحديث النبوي (الاعتصام: ١/ ٣٦٦ ـ



٣٦٧)، أي أنّ الصلاة لا تتمّ بغيرها، بل أنّ تركها يفسد الصلاة بحسب المذهب الشافعي (الدر النضيد: ١١٦)، ولهذا تمّ تسميتها باللازمة.

والقول بحديث: «كلّ صلاة بغيرها فهي خداج» يشير ضمنا الى أنّ السورة كانت مع البداية الأولى للصلاة، والصلاة لغة تعني الدعاء، والسورة تتضمن الدعاء حتى قيل فيها أنّها سورة (الدعاء)، أي أنّ السورة كانت مقروءة منذ البداية الأولى، وهذا يؤكد قدمها، لكنّه في نفس الوقت لا يحدّد مدى قِدَمها، وهذا يتطلّب البحث في (تاريخ الصلاة)، ليس إسلاميا فقط، بل تاريخ صلاة الأحناف في مكة قبل الدعوة المحمدية، فقد كانت قريش بكلّ أطيافها (أحناف، دهريين، وثنيين) تصلّي صلاة الضحى دون أن يعترض أحدٌ على ذلك، حتى بدأ زيد بن عمرو بن نفيل يصلي صلاة الزوال، فأصبح الأحناف ـ أو الذين تأثروا بزيد ـ يصلّون صلاتين يوميا، وقد ذكر إبن عساكر عن حجير بن أبي إهاب قال: «رأيت زيداً بعدما رجع من الشام يراقب الشمس، فإذا زالت إستقبل القبلة فصلّى ركعة وسجدتين، ثمّ يقول: هذه قبلة إبراهيم وإسماعيل، لا أعبدُ حجراً، ولا أُصَلِّي له، ولا آكل ما ذُبح له، ولا أستقسمُ بالأزلام، وأنا أُصَلِّي لهذا البيت حتى أموت» (تهذيب: ٦/ ٣٣)، واستمرت الصلاة على هذا الحال مع المسلمين الى السنة الثامنة للدعوة، حين تمّ زيادة ثلاث صلواتٍ أخرى لتصبح خمس صلواتٍ يوميا.

لكنّني في هذه اللحظة سأكتفي بالقول بقدم (سورة الفاتحة) باعتبارها خطوة أولى باتّجاه الوصول الى قراءة مغايرة.




مكتبة
الفكر الجديد

الفصل الثالث:

جدل البداية الأولى

أ ـ تمهيد

لعلّ سورة الفاتحة هي أكثر سور القرآن إثارةً للجدل، منذ لحظة تدوين المصاحف الأولى ولحدّ الآن، وقد تناول الجدل زمان ولادتها، ومكانه أيضا، فكان هناك إختلاف طويل حولها، قال البعض أنّها كانت الأولى نزولا، وقال البعض بتكرّر نزولها في مكة والمدينة، ولم يكتف البعض بتكرّر نزولها، بل قال بأنّها نزلت على نصفين، نزل نصفها في مكة، ونزل النصف الآخر في المدينة.

وكان هناك من الصحابة من قال بأنّها ليست من القرآن أصلا، وكان يحذفها حيث وجدها مكتوبة في المصحف.

أريد أن أقول هنا، أنّ ما سأقوم به في هذا المبحث، والمبحث الذي يليه هو محاولة في أن أضع الجدل على الطريق الذي يؤدي الى قراءة أخرى، وأن أبيّن في نفس الوقت كيف يمكن لنصّ واحدٍ أن يكون شاهداً على أفول عبادة، وقيام أخرى.

ب ـ عقبة أولى

لن تكون عملية الوصول الى حقيقة مختلفة أمراً سهلاً، وسيكون دائما ثمّة ما



يقف عقبة أمام التحرّك هنا أو هناك، غير أنّ هذا لا يعني عدم القدرة على التحرّك، سنحتاج فقط الى عقل بمجسّات متحسّسة، يمكنها أن تنتبه وتلتقط الإشارات الخفيّة، التي تتضمنها المعلومات المتاحة عن طريق المؤسّسة الإسلامية بكلّ أطيافها.

وصلت في كتابي (مسلمة الحنفي: ٩١ ـ ١٠٤) الى أنّ تحالفا قد تمّ بين محمد بن عبد الله ومسلمة الحنفي قرب السنة الثامنة للبعثة في مكة، أدى هذا التحالف الى إعلان تشابه وتساوي إلهين حنيفيين، كانا في البدء يعبدان من قبل أطياف الجيل الأوّل من الأحناف كإلهين مستقلّين، فقد كان مسلمة الحنفي يدعو الى عبادة (الرحمن) في اليمامة، بينما كان محمد بن عبد الله يدعو الى عبادة (الله) في مكة، وكان كلّ إله منهما لا يشير الى الآخر، ولا يمتّ له بصلة، ونتيجة لتحالف مسلمة الحنفي مع محمد بن عبد الله أصبح (الله = الرحمن)، أي تمّ إعلان مساواة الإلهين لبعضهما البعض، وإنّهما يلتقيان في مجرى أخلاقي واحد، كما في الآية ﴿قُلِ ٱدْعُوا۟ ٱللَّهَ أَوِ ٱدْعُوا۟ ٱلرَّحْمَٰنَ﴾ (الإسراء: ١١٠).

الا أنّ هذا الكشف يتضارب مع تاريخ سورة (الفاتحة) التي جاءت على لسان بعض الصحابة بأنّها كانت الأولى في النزول، بل لأنّها أول سور القرآن نزولا ـ بحسب أكثر المفسرين ـ فقد دُوّنت الأولى في مصحف عثمان، علما أنّها تشتمل على ذكر اسم (الرحمن) مرتين، وهذا يعني أنّنا سنكون أمام إحتمالين:

الإحتمال الأوّل: إما أن يكون كشفنا للتحالف بين مسلمة ومحمد لا أساس له.

الإحتمال الثاني: أن تكون صيغة النصّ الأولى مختلفة عن ما هو موجود الآن في مصحف عثمان، أي أن تخلو سورة الفاتحة من ذكر الرحمن.



ج ـ أسئلة تقود البحث

للخروج من كلّ هذه الإشكال، وللوصول الى قراءة أكثر منطقية تمتلك إجابةً تحسم كلّ هذا الجدل، إستوجب الأمر إعادة قراءة تاريخ إنتاج السورة، والبحث في عمقها الإجتماعي زمانا ومكانا.

وبالتأكيد فإنّ اتجاه الأسئلة يقود الى إجابة خاصة بعينها، لذا كان علينا منذ البدء، ولأجل الوصول الى نوافذ أكثر إتساعا، أقول كان علينا منذ البدء أن نكون منفتحين في طرح الأسئلة، وألا نتردّد في طرح ما يمكن أن يقودنا اليه البحث من نتائج، قد تتقاطع مع الرؤية المؤسّساتية لصيغة وتاريخ النصّ بشكل كامل.

بدءاً، واتّكاءً على الإشكالات التي دارت حول هويّة السورة، وطريقة تشكّلها، يمكننا أن نطرح الأسئلة التالية والتي ستفرش أرضية البحث بأكمله: ـ

هل كانت عملية إنتاج سورة الفاتحة على مرحلة واحدة أم على عدّة مراحل؟

وإن كانت قد تمّت على مرحلة واحدة فما الذي يستوجب إعادة إنتاجها؟

أما إذا كانت عملية إنتاجها قد تمّت على مراحل متعدّدة فما هي الأسباب الإجتماعية وراء ذلك؟

وفي حالة إثبات أنّ عملية إنتاجها قد تمّت على عدّة مراحل، فهل بإمكاننا الوصول الى صيغتها الأولى، أي قبل أن تأخذ صيغتها النهائية كما هي في مصحف عثمان؟

وفي حالة الوصول الى الصيغة الأولى للسورة، فهل يمكن إعتبار النصّ النهائي ناسخاً له؟

هذه الأسئلة تعيد الى النصّ حالته الجنينية، تجعلنا نقف هناك، حينما كان



النصّ لا يزال على قيد التشكّل، لم يصل بعد الى مرحلة تثبيت السمات النهائية، وما سنقوم به هو متابعة تشكّل الجنين بحيادية قدر ما يمكن، أقول مع هذه الأسئلة أضع النصّ على منصّة التشريح، كما يضع الفلكيون الكون تحت مشارطهم، وأبدأ رحلة البحث.



الفصل الرابع:

الفاتحة أوّل السور نزولا

أكثر تفاسير القرآن أشارت إلى كون سورة (الفاتحة) أوّل نصّ نزل (جامع البيان: ١/ ٥١)، وقد حاول السيد محمد رشيد رضا في (تفسير المنار) أن يؤكّد أنّ الفاتحة أوّل سورة نزلت متكئا في ذلك على قول الإمام علي بن أبي طالب قائلا: «وهو أعلم بهذا من غيره، لأنّه تربّى في حجر النبيﷺ، وأوّل من آمن به» (مج١ ـ ٢: ٥٥).

بينما يورد الواحدي رواية أخرى تؤكّد أنّ سورة الفاتحة كانت الأولى قال: «إن رسول اللهﷺ، كان إذا برز سمع مناديا يناديه: يا محمد، فإذا سمع الصوت إنطلق هاربا، فقال له ورقة بن نوفل: إذا سمعت النداء فاثبت حتى تسمع ما يقول لك. قال: فلمّا برز سمع النداء: يا محمد، فقال: لبيك. قال: قل أشهد أن لا إله إلا الله وأشهد أنّ محمدا رسول الله. ثمّ قال: قل: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ۝٢ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ ۝٣ مَٰلِكِ يَوْمِ ٱلدِّينِ ۝٤﴾. حتى فرغ من فاتحة الكتاب» (أسباب النزول: ٩ ـ ١٠).

وذكر صاحب (الإتقان) نقلا عن الكشاف: «ذهب ابن عباس ومجاهد إلى أنّ أوّل سورة نزلت إقرأ، وأكثر المفسرين إلى أنّ أوّل سورة نزلت فاتحة الكتاب» (١/ ٢٤).



ثمّ يورد نقلا عن البيهقي في الدلائل والواحدي عن أبي ميسرة عمرو بن شرحبيل «إنّ رسول اللهﷺ، قال لخديجة أنّي إذا خلوت وحدي سمعت نداء، فقد والله خشيت أن يكون هذا أمرا». فقالت: معاذ الله، ما كان الله ليفعل بك، فو الله إنك لتؤدّي الأمانة، وتصل الرحم، وتصدق الحديث. فلمّا دخل أبو بكر، ذكرت خديجة حديثه له، وقالت: إذهب مع محمد إلى ورقة فانطلقا فقصّا عليه. فقال: إذا خلوت وحدي سمعت نداءً خلفي: يا محمد، يا محمد. فأنطلق هاربا في الأفق. فقال: لا تفعل، إذا أتاك فاثبت حتى تسمع ما يقول، ثمّ إئتني فاخبرني. فلمّا خلا ناداه: يا محمد، قل (بسم الله الرحمن الرحيم)، الحمد لله رب العالمين، حتى بلغ ولا الضالين. الحديث هذا مرسل رجاله ثقات (١/ ٢٤).

وفي (الإتقان) إنّها سُمّيت بالفاتحة «لأنّها أوّل سورة نزلت، وقيل بأنّها أوّل سورة كتبت في اللوح المحفوظ، حكاه المرسي» (١/ ٥٢). وكانت تسمى «الأساس لأنّها أصل القرآن، وأوّل سورة فيه» (١/ ٥٣).

وبالتأكيد فإنّ القول بذلك يتقاطع مع الرواية المؤسّساتية المتّبعة، بإعتبار سورة (إقرأ) كانت الأولى نزولا، وبالتالي تتقاطع مع الحكاية المتّبعة حول خلوة محمد بن عبد الله في غار حرّاء، ونزول الملك، وقوله لمحمد: إقرأ.

وأنا هنا لا أريد الخوض في مصداقية قصة الغار أو اختلاقها للتأكيد على مسألة «أميّة النبي بمعنى جهل القراءة والكتابة» على حدّ تعبير هشام جعيط (الوحي والقرآن والنبوة: ٣٥).

لكنّني أحب أن أشير هنا الى أنّ التقاطعات في الأخبار الواردة حول البداية الأولى يمكن أن تكون نافذة مهمة لإعادة قراءة التأريخ الإسلامي بأكمله.

وقد أثبتّ هنا بعض الروايات التي قالت بأسبقية سورة الفاتحة، وكلّ ما أريد



التنبيه إليه هو أنّ الكثير من المفسرين قالوا بقدمها، فهي إذن من النصوص الأولى القديمة، وأنّها من السور الأساس، والأساس لغة هو أصل البناء ومبتدؤه (اللسان: مادة أسس) وهو ما يتأسّس عليه لاحقا.

وأنا هنا أريد أن أفتح نافذة البحث الى مدى أكثر عمقاً من تاريخ الدعوة المحمدية، فالقول بقدمها، وبأنّهم كانوا يسمّونها (الأساس)، يتضمن قراءة لا تتوقّف زمنيا عند بداية الدعوة المحمدية، بل الى ما قبلها، وأقصد تاريخ الجيل الأوّل من الأحناف.

والسؤال الذي ينتصب هنا هو: ما هي القرائن التي يمكن أن تكون نافذةً لقراءةٍ لا تتوقّف عند بداية الدعوة المحمدية، بل تتجاوزها، محاولةً في الوصول الى بداياتٍ أخرى، تمّ نسيانها أو تناسيها؟





مكتبة
الفكر الجديد

الفصل الخامس:

موقف عبد الله بن مسعود
من سورة الفاتحة

يمكن إعتبار عبد الله بن مسعود أحد أهم مفاتيح قراءة تاريخ سورة الفاتحة، فبالإتكاء على سيرته الذاتية كشخص مواكب للإسلام منذ بداياته الأولى، ولإقترابه من شخص محمد بن عبد الله تحديداً حتى سُمّي بصاحب نعلي النبي (مروج الذهب: ١/ ٧)، إضافة الى قراءته الخاصة لنصوص القرآن بشكلٍ عام، وموقفه وقراءته الخاصّة لسورة الفاتحة بشكلٍ خاص، وهو أوّل من جهر بالقرآن بمكة (الأوائل للحراني: ٨٣)، كما أنّ قتله أبا الحكم بن هشام ـ الذي يُسَمّيه المسلمون بأبي جهل ـ في غزوة بدر، كذلك حضوره عملية دفن فاطمة بنت محمد بن عبد الله التي تمّت بطريقة سرّية دون علم الخليفة أبي بكر، إضافةً الى دفنه أبا ذر الغفاري بيده، كلّ هذه الأحداث جعلته رجلاً إشكالياً في عين المؤسّسة الإسلامية.

أما من حيث رتبته العلمية فقد عدّه (ابن المرتضى) أحد رجال الطبقة الأولى للمعتزلة، الى جانب الخلفاء الأربعة، وابن عباس، وابي ذر، وابي الدرداء، وعبادة بن الصامت (باب ذكر المعتزلة: ٧).



كل هذه السمات تجعل منه مفتاحاً مهمّاً لإنغلاقات ما كان يمكن لي أن أتجرّأ على البحث والخوض فيها لولا ما بقي من سيرته الذاتية، وما بقي من قراءته.

أ ـ إسمه ونسبه

هو عبد الله بن مسعود بن غافل بن حبيب بن شمخ بن فار بن مخزوم بن صاهلة بن كاهل بن الحارث بن تميم بن سعد بن هذيل، وأم عبد الله بن مسعود: أم عبد، من المهاجرات الأوّل (جمهرة أنساب العرب: ١٩٧)، وكان يرعى الغنم على جبال مكة.

ب ـ إسلامه

يُعدّ ابن مسعود من أوائل المسلمين دخولا في الإسلام، فقد ورد أنّه «أسلم قديما»، كما أخرج البغوي عنه إنّه قال: «لقد رأيتني سادس ستة، وما على الأرض مسلم غيرنا».

ويبدو أنّه كان على اطلاع بالأديان السابقة، أو على اطّلاع بتاريخ الأحناف في مكة، فقد ورد أنّ محمد بن عبد الله قال له في أوّل الإسلام: «إنّك لغلام معلّم» (مروج الذهب: ١/ ٧)، والغلام تعني: «من حين يولد الى أن يشيب» (اللسان: مادة غلم)، ويبدو أنّه كان دون سن العشرين.

وجاء في خبرٍ آخر أنّ إسلامه كان قديما «في أوّل الإسلام حين أسلم سعيد بن زيد بن عمرو بن نفيل» (هامش ابن هشام: ١/ ٢٧٢)، ولهذه المعلومة دلالة قيّمة في فهم واستيعاب قول محمد: «إنّك غلام معلّم»، سأتوقّف عندها لاحقا.

ج ـ مصحفه وعلمه

وكان لعبد الله بن مسعود مصحف خاص، وقراءة خاصة، حتى قيل مصحف عبد الله بن مسعود، وقيل قراءة عبد الله بن مسعود.



ورد عن محمد بن عبد الله أنّه قال في قراءة ابن مسعود: «من سرّه أن يقرأ القرآن رطبا كما أُنزل فليقرأه على قراءة ابن أم عبد» (المصاحف: ١٥٣). بل أنّ محمداً طلب من ابن مسعود أن يقرأ عليه القرآن فقال: أقرأ عليك، وعليك أُنزل؟ فأجابه: «إنّي أشتهي أن أسمعه من غيري» (كتاب فضائل القرآن: ٢٦٢).

وفي الأخبار أنّهم سألوا علي بن أبي طالب عن ابن مسعود فقال: «علم القرآن والسنة وانتهى وكفى بذلك علما» (الاتقان: ٢/ ١٨٧).

وكان من حَفَظَة القرآن، فقد ورد في كتاب (المصاحف) للسجستاني فقرة تحت عنوان «كتابة المصاحف حفظا»، يورد فيها قصّة ابن مسعود وهو يملي القرآن عن ظهر قلب، قال: جاء رجل الى عمر بن الخطاب، وقال له: «جئتك من الكوفة، وتركت فيها رجلا يملي المصاحف عن ظهر قلبه. قال، فغضب عمر، وانتفخ حتى كاد يملأ شعبتي الرجل، قال: من هو ويحك؟ قال: هو عبد الله بن مسعود. قال فما زال يطفأ ويتسرّى عنه الغضب، حتى عاد الى حالته الأولى التي كان عليها، ثمّ قال: ويحك والله ما أعلم بقي من الناس أحد هو أحقّ بذلك منه» (١٥٢ ـ ١٥٣).

وكان عبد الله بن مسعود يقول: «ما من كتاب الله آية إلا أعلم حيث نزلت، وفيم نزلت، ولو أعلم أحداً أعلم بكتاب الله مني تبلّغنيه الإبل لرحلت إليه» (المصاحف: ٢١)، وذكرها ابن كثير بصيغة أخرى قال: «والذي لا إله غيره، ما أُنزلت سورة من كتاب الله، إلا وأنا أعلم أين أنزلت، ولا أنزلت آية من كتاب الله، إلا وأنا أعلم فيم أنزلت، ولو أعلم أحداً أعلم مني بكتاب الله تبلغه الإبل، لركبت إليه» (كتاب فضائل القرآن: ١٥٥).

بينما يوردها السيوطي على هذا النحو: «والذي لا إله غيره ما نزلت آية إلا



وأنا أعلم فيمن نزلت، وأين نزلت، ولو أعلم مكان أحد أعلم بكتاب الله مني تناله المطايا لأتيته» (الاتقان: ٢/ ١٨٧).

وقد ورد عن أبي الدرداء أنّه قال: «العلماء ثلاثة، رجل بالشام، يعني نفسه، ورجل بالكوفة، يعني عبد الله بن مسعود، ورجل بالمدينة، يعني عليا» (باب ذكر المعتزلة: ٥٠).

وقد روى عبد الله بن مسعود عن النبي ثمانمائة وثمانية وأربعون حديثا، له منها في الصحيحين مائة وعشرون حديثا (مبارق الأزهار: ١/ ٢٧).

هذا بعض ما قيل في عبد الله بن مسعود، سواء على لسان محمد بن عبد الله، أو على ألسنة الصحابة، وبعض ما قال هو عن علمه بنصوص القرآن دون أن يعترض أحد على ما قال، فدلّ ذلك على إعتقادهم بسعة علمه، فالرجل ثقة عند النبي بخصوص القرآن، وهو كذلك عند الخليفة الثاني، بل أنّ عمر لا يعتقد أنّ أحد يستطيع أن يملي القرآن عن ظهر قلب غير ابن مسعود، ونرى ابن الدرداء كيف يشير الى قطبية ابن مسعود في العلم.

د ـ موقفه من سورة الفاتحة

كلّ هذه الشهادات التي وردت في حق ابن مسعود، ابتداءً بشهادتي النبي وخليفته، ثمّ شهادات الصحابة، أقول كلّها تجعلني أتوقّف طويلا، أمام إشكال أثار جدلاً إسلاميا منذ لحظة (توحيد) تدوين المصاحف على يد عثمان بن عفان.

يورد السيوطي نقلا عن الإمام فخر الدين الرازي قال «نقل في بعض الكتب القديمة: إنّ ابن مسعود كان ينكر كون سورة الفاتحة والمعوذتين من القرآن» (الإتقان: ١/ ٧٩).

وأورد أيضا نقلا عن إبن حجر في شرح البخاري: «قد صحَّ عن إبن مسعود



إنكار ذلك، فأخرج أحمد وابن حيان عنه: إنّه كان لا يكتب المعوذتين في مصحفه * وأخرج عبد الله بن أحمد في زيادات المسند والطبراني وابن مردويه من طريق الأعمش عن أبي إسحاق عن عبد الرحمن بن يزيد النخعي قال: كان عبد الله بن مسعود يحك المعوذتين من مصاحفه، ويقول إنّهما ليستا من كتاب الله * وأخرج البزار والطبراني من وجه آخر عنه: إنّه كان يحك المعوذتين من المصحف، ويقول إنّما أمر النبيﷺ، أن يتعوّذ بهما، وكان عبد الله لا يقرأ بهما. أسانيدها صحيحة» (الإتقان: ١/ ٧٩).

بينما جاء في كتاب (تأريخ القرآن) للزنجاني نقلا عن إبن النديم «قال إبن سيرين: وكان عبد الله بن مسعود لا يكتب المعوذتين في مصحفه، ولا فاتحة الكتاب» (مقالات: ٧٥). والجملة ذاتها في (تأريخ القرآن للأبياري: ٨٦)، بينما اكتفى رشيد الخيّون بالقول: «كان هناك خلاف عليها في أن تكون من القرآن أم لا» (جدل التنزيل: ١٤) دون أن يناقش الموضوع، وهو يصب في صلب جدل التنزيل.

وإتباعاً لآلية مؤرخي المؤسّسة الإسلامية ـ في إيجاد تبرير قمعي لما يمكن أن يفتح ثغرة في جدارها الكونكريتي ـ ذكر السيوطي أيضا نقلا عن إبن قتيبة في (مشكل القرآن): «ظنَّ ابن مسعود إنّ المعوذتين ليستا من القرآن، لأنّه رأى النبيﷺ، يعوّذ بهما الحسن والحسين، فأقام على ظنّه، ولا نقول إنّه أصاب في ذلك وأخطأ المهاجرون والأنصار. قال: وأما إسقاطه الفاتحة من مصحفه، فليس لظنّه إنّها ليست من القرآن معاذ الله، ولكنّه ذهب إلى أنّ القرآن إنّما كتب وجمع بين اللوحين مخافة الشك والنسيان والزيادة والنقصان، ورأى أنّ ذلك مأمون في سورة الحمد لقصرها، ووجوب تعلمها على كلّ أحد. قلت: وإسقاطه الفاتحة من مصحفه أخرجه أبو عبيد بسند صحيح» (الإتقان: ١/ ٨٠).



ما يهمّني من رأي ابن قتيبة هنا هو إقراره بإنّ ابن مسعود كان لا يكتب سورة الفاتحة في مصحفه، لكنّني أحب أيضا أن أتوقّف قليلاً عند التبريرات التي أجهد نفسه فيها ليتلافى مثل هذا الإشكال.

أقول إنّ ما ذكره ابن قتيبة ـ باتكائه على «ما يرى أهل النظر» (تأويل مشكل القرآن) ـ من تبرير لعدم كتابة ابن مسعود سورة الفاتحة في مصحفه لا يمكن له أن يصمد أمام محاججة منطقية: ـ

١ ـ إنّ سورة الفاتحة ليست أقصر سور القرآن، فهناك سورة الإخلاص، المسد، النصر، الكافرون، الكوثر، قريش، الفيل، العصر، والقدر. فلو جاز أنّ قصر السورة كان سبباً لعدم كتابته الفاتحة فهذه السور أولى بعدم كتابتها أيضاً، لأنّها كلّها أقصر من سورة الفاتحة.

٢ ـ وأما قوله «وجوب تعلّمها»، فأعتقد أنّ سورة الإخلاص التي تحتوي على ثلث الإسلام ـ وهو التوحيد ـ لا تقلّ وجوباً عن الفاتحة، وهي أقصر منها، فكان أولى به ألا يكتبها أيضا. وقد أخرج (أبو سعيد الشاشي) في مسنده عن إبن مسعود نفسه عن محمد بن عبد الله قال: «أيعجز أحدكم أن يقرأ ثلث القرآن كلّ ليلة. قالوا: ومن يطيق ذلك؟ قال: بلى (قل هو الله أحد)» (المسند: ١/ ٤٢٤).

وجاء في (تفسير البغوي) عن أبي سعيد الخدري قال: إنّ رجلا سمع رجلا يقرأ ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ۝١﴾ ويردّدها، فلمّا أصبح أتى رسول الله ﷺ، فذكر ذلك له، وكان الرجل يتقالّها (أي يراها قليلة)، فقال له رسول الله ﷺ: «والذي نفسي بيده إنّها لتعدل ثلث القرآن» (٥/ ٣٣٠). وفي (الإتقان) أنّ سورة الإخلاص كانت «تسمّى الأساس لاشتمالها على توحيد الله، وهو أساس الدين» (١/ ٥٥)، والفاتحة، وهي من السور الأساس أيضا، فقد ورد ضمن أسمائها



أنّها كانت تسمّى (الأساس)، وهي لا تقتصر في مضمونها على التوحيد كسورة الإخلاص فحسب، بل فيها إقرار أيضاً باليوم الآخر، وتتضمّن الدعاء والمناجاة والتفويض، أي أنّها تتضمّن الإقرار بالله، والتسليم له.

٣ ـ يورد ابن خالويه في كتابه (مختصر في شواذ القرآن) إنّ ابن مسعود هو الوحيد الذي كان يقرأ: «أرشدنا الصراط المستقيم»، في حين كان الإجماع على ﴿ٱهْدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلْمُسْتَقِيمَ ۝٦﴾، كما إنّه أُسوة بعمر بن الخطاب كان يقرأ: «صراط من أنعمت عليهم» بدلاً من ﴿صِرَٰطَ ٱلَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ﴾ (ص١).

كلّ هذه الأسباب ـ إضافةً الى ما سأتطرّق إليه لاحقاً ـ تجعلني أميل إلى موافقة الخبر الذي ذكره الإمام فخر الدين الرازي من كون ابن مسعود لم يكن يعتبر الفاتحة من القرآن.

القول بذلك يجعلنا أمام إشكال آخر، وهو أنّ النصّ قديمٌ، مقروءٌ على لسان محمد والمسلمين الأوائل، وعبد الله بن مسعود أحد المسلمين الأوائل، فقد ورد في هامش (سيرة ابن هشام) أنّ إسلامه كان «قديما في أوّل الإسلام، حين أسلم سعيد بن زيد وزوجته فاطمة» (١/ ٢٧٢)، علماً أنّ سعيد بن زيد أسلم قبل أن يدخل محمد بن عبد الله دار الأرقم، يقول الدكتور جواد علي في إسلام سعيد: «ولا بدّ أن يكون لرأي والده ـ زيد بن عمرو بن نفيل ـ في دين قومه، وما أبداه من ثورة صريحة جامحة على عقائدهم، أثر في نشوء هذا الإبن، وفي إقدامه مع السابقين على الدخول في الاسلام» (المفصل: ٦/ ٣٧٢)، وكان بيت سعيد بن زيد بن عمرو بن نفيل من البيوت التي عرفت التوحيد، ودعت إليه قبل الإسلام (تاريخ العرب في الاسلام: ١٩٣)، بل وأصبح هذا البيت



نافذة لنشر الإسلام في المرحلة السرّية (ابن هشام: ١/ ٣٦٧ ـ ٣٦٨).

لذا فأنا أرى أنّ عبد الله بن مسعود كان من الأشخاص القريبين من حلقة زيد بن عمرو بن نفيل، ويبدو أنّه كان على علم بأحاديث الجيل الأوّل من الأحناف، مثل أمية بن أبي الصلت الذي أنشد أمام زيد بن عمرو بن نفيل قرب الكعبة:

«كلّ دين يوم القيامة عند الله سوى الحنيفة زور»

فقد ورد عن ابن مسعود إنّه كان يقرأ: «أنّ الدين عند الله هو الحنيفية» بدلاً من «الإسلام» كما مثبت في مصحف عثمان (المصاحف: ٧٠).

ويبدو أنّه كان ممن يقرأون سورة الفاتحة قديماً أيضا.



الفصل السادس:

ما نزل من القرآن على لسان آخرين

أردت في هذه الفقرة أن أستثمر العنوان الذي إستخدمه جلال الدين السيوطي «ما نزل من القرآن على لسان الصحابة» (الاتقان/ ١ : ٣٤ ـ ٣٥)، وأن أقوم بتوسيعه قليلا، بأن أضيف الى الصحابة الأفراد المناهضين للإسلام من الدهريين والوثنيين، إضافة الى الأحناف الذين رفضوا الإعتراف بنبوّة محمد بن عبد الله، لكي أخلص فيما بعد الى ما يمكن إثباته من ورود بعض نصوص القرآن، أو آيات منه، على ألسنة الجيل الأول من الأحناف، الذين عاصرهم محمد بن عبد الله، ولم يدركوا دعوته، مثل زيد بن عمرو بن نفيل الذي مات قبل البعثة بخمس سنوات، وقس بن ساعدة الإيادي الذي سمع منه محمد، وليس هناك ما يشير الى زمن موته، وخالد بن سنان العبسي الذي مات قريبا من البعثة، وأن أركّز بصورة خاصّة على أحناف الحجاز (مكة/ الطائف/ يثرب)، إضافة الى زيد بن عمرو بن نفيل مثل أمية بن أبي الصلت الذي مات في السنة الثانية للهجرة، وورقة بن نوفل الذي مات مع بداية الدعوة، وأبي قيس بن الأسلت الذي مات بعد فتح مكة.

في القرآن ـ بحسب رواية المؤرّخين والمفسّرين ـ جمل وآيات كثيرة وردت على لسان دهريي قريش أيام كان محمد في مكة.



وهنا علينا أن ننتبه الى أنّ الصراع (الإجتماعي/ السياسي) مع بداية الدعوة المحمدية كان ثلاثي الأطراف:

١ ـ صفّ محمد وأتباعه (تمثّل الأتباع بقسم من الجيل الأوّل للأحناف في مكة مثل عبيد الله بن جحش، وآخرين من الجيل الثاني للأحناف مثل أبي بكر بن قحافة، وعثمان بن عفان، وعبد الله بن مسعود).

٢ ـ صفّ الأحناف الذين لم يتّبعوا محمد، مثل (أبي أحيحة سعيد بن العاصي، وشيبة بن ربيعة).

٣ ـ صفّ الدهريين والوثنيين، مثل (الوليد بن المغيرة والنضر بن الحارث).

وكان صراع هذه الصفوف الثلاثة جميعها يُنتج وعياً إجتماعياً وسياسياً يُمثّل الحاضنة لتأسيس نصوص القرآن.

أ ـ نزول القرآن على لسان الصحابة

من ما ورد في موضوعة نزول القرآن على لسان بعض الصحابة بحسب رواية السيوطي في (الإتقان: ١/ ٣٤ ـ ٣٥)، أنّ جملة من النصوص القرآنية نزلت مطابقة لقول عمر بن الخطاب أو لرأيه، فقد ذُكِرَ أنّ عمر قال: «وافقت ربّي، أو وافقني ربّي»، وذكر له عدداً من المواقف والنصوص التي تؤكد القول هي كما يلي: ـ

١ ـ قال عمر: «قلت: يا رسول الله لو اتّخذنا من مقام ابراهيم مصلى. فنزلت: واتّخذوا من مقام ابراهيم مصلى».

٢ ـ قال عمر: «قلت: يا رسول الله إنّ نساءك يدخل عليهن البر والفاجر فلو أمرتهن أن يحتجبن. فنزلت آية الحجاب».

٣ ـ قال عمر: «إجتمع على رسول الله نساؤه في الغيرة، فقلت لهن: عسى ربّه إن طلّقكن أن يبدله أزواجاً خيراً منكن. فنزلت كذلك».



٤ ـ قال عمر: «وافقت ربّي في أسرى بدر».

٥ ـ قال عمر: «نزلت هذه الآية: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَـٰنَ مِن سُلَـٰلَةٍ مِّن طِينٍ﴾، فلمّا نزلت قلت أنا: فتبارك الله أحسن الخالقين. فنزلت، ﴿فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ أَحْسَنُ ٱلْخَـٰلِقِينَ﴾».

٦ ـ وفي خبرٍ أنّ يهوديا لقي عمر بن الخطاب فقال: إنّ جبريل الذي يذكر صاحبكم عدوٌ لنا، فقال عمر: من كان عدو الله وملائكته ورسله وجبريل وميكائيل فإنّ الله عدو للكافرين. قال: فنزلت على لسان عمر.

٧ ـ وقيل أنّ مصعب بن عمير حمل اللواء يوم أحد، فقطعت يده اليمنى، فأخذ اللواء بيده اليسرى، وهو يقول: ﴿وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِهِ ٱلرُّسُلُ أَفَإِيْن مَّاتَ أَوْ قُتِلَ ٱنقَلَبْتُمْ عَلَىٰٓ أَعْقَـٰبِكُمْ﴾، ثمّ قطعت يده اليسرى، فحنى على اللواء، وضمه بعضديه الى صدره، وهو يقول: «وما محمد إلا رسول» الآية، ثمّ قتل فسقط اللواء، قال محمد بن شرحبيل وما نزلت هذه الآية: ﴿وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ﴾ يومئذ حتى نزلت بعد ذلك (الاتقان: ١/ ٣٥).

ب ـ تثبيت كلام الدهريين والوثنيين داخل متن النص المقدس.

لم يكتف القرآن بسرد قصص الدهريين والوثنيين والأحناف الرافضين في مكة والطائف مثل أمية بن أبي الصلت، بل ثبّت أحاديثهم وأقوالهم، كبعض أقوال النضر بن الحارث، الذي يقول البلاذري فيه: «كان صاحب أحاديث، ونظر في كتب الفرس، ومخالطة النصارى واليهود، وكان لمّا سمع بذكر النبي وحضور وقت مبعثه» يقول: والله لئن جاءنا نذير لنكوننّ أهدى من إحدى الأمم. فنزلت فيه: «وأقسموا بالله جهد أيمانهم لئن جاءهم نذير ليكوننّ أهدى من إحدى الأمم» (أنساب الأشراف: ١/ ١٣٩). وفيه نزلت أيضا: «وإذا تتلى عليهم أياتنا قالوا قد سمعنا لو نشاء لقلنا مثل هذا إن هذا إلا أساطير الأولين» (أنساب الأشراف: ١/ ١٤٠).



وقد ورد أنّ عبد الله بن أبي أمية بن المغيرة، وكان من خطباء قريش ومتكلّميهم، كان يقول لمحمد بن عبد الله في مكة: «لن نؤمن لك حتى تفجّر لنا من الأرض ينبوعا» (أنساب الأشراف: ١/ ١٤٥، أسباب النزول: ١٦٩).

وثبّت النصّ المقدّس وجهة نظر الوليد بن المغيرة ـ حكم قريش ووحيدها ـ كآية من آياته حين قال: «إن هذا إلا سحر يؤثر، إن هذا إلا قول البشر»، وقد خصّص ابن اسحاق فقرة في سيرته تحت عنوان «تحيّر الوليد بن المغيرة فيما يصف به القرآن» (ابن هشام: ١/ ٢٨٨ ـ ٢٩٠).

أكتفي بهذه العيّنات من الأخبار، التي أشارت صراحة الى حضور وفاعلية بعض الصحابة الأوائل في عملية إنتاج النص القرآني، إضافة الى ما تمّ تدوينه في القرآن، من أراء خطباء قريش ومتكلميهم من الدهريين والوثنيين على السواء، وهي أخبار كثيرة في كتب السيرة والتفسير، إكتفيت بهذا النزر القليل فقط كعيّنة تمّ التصريح بها، لكي أطرح سؤالا سيكون مفتاحا لي في متابعة البحث خارج نطاق ما تمّ تثبيته، وأعني، إذا ما كان للصحابة وللمعارضين من الدهريين والوثنيين كلّ هذا الحضور في عملية إنتاج النص المقدس/ القرآن، فأين هو حضور وتأثير الجيل الأول من الأحناف، سواء الذين ماتوا قبل الدعوة، أو الذين زامنوها ولم يؤمنوا بها؟!

ج ـ دور الأحناف في عملية إنتاج النص القرآني

حين أتحدّث عن الأحناف الذين زامنوا الدعوة، يمكنني القول أنّه كان هناك تأثير وتأثّر واضحين أيضا، أي أنّ كلا الطرفين كان يتأثّر بالآخر، وفي أحيان كثيرة، كانوا يتبنّون نفس المواقف الفقهية تجاه أزمات إجتماعية تصيب الجميع عادة، وهذا الكلام لا ينحصر على الأحناف فقط، بل يشمل الدهريين والوثنيين أيضا، فقد أجمع المؤرّخون على أنّ أوّل من قطع في سرقة كان الوليد بن



المغيرة (الأوائل للعسكري: ٣٤)، والوليد هو أحد دهريي قريش، أي أنّه لا يؤمن باليوم الآخر، بل إضافة الى القطع في السرقة فإنّ الوليد كان أوّل من خلع نعليه لدخول الكعبة، فاتخذت سنّة فيما بعد (الأوائل للعسكري: ٣٠)، بل إنّ قريش كانت تتسائل بعجب: لماذا لم يُنزَل القرآن على الوليد بن المغيرة وهو حكمها ووحيدها وعدلها، كان يكسو الكعبة في عام وتكسوها قريش في العام القابل؟!

لقد كان هناك تنافس واضح ـ بين أطياف الصراع الثلاث جميعها ـ على سنّ الشرائع والقوانين، وكان الجميع يأخذ بهذه السنن أحيانا، كما بقي من سنن الوليد بن المغيرة بعد أن تبنّاها الاسلام.

١ ـ أمية بن أبي الصلت

وقد كان لحضور أمية بن ابي الصلت ـ أحد أقطاب الجيل الأوّل للأحناف في الحجاز ـ ثقل كبير على أحناف مكة غير المؤمنين بدعوة محمد، إضافة الى تأثيره أيضا على محمد، وكان الأخير يحب الإستماع لشعر أمية (مختصر صحيح مسلم: ٤٩٢)، حتى أنّه جالس الفارعة بنت أبي الصلت، وطلب منها أن تقُصّ عليه أخبار أخيها، وأن تُسْمِعْهُ من شعره، فأسمعته، وقصّت عليه بعضاً من سيرة أمية، وقصّت عليه طريقة موته أيضا (البداية والنهاية: ٢/ ٢٢٤ ـ ٢٢٦)، حدث ذلك بعد فتح مكة، وبعد أن دخلت الطائف في الاسلام، بل أنّ محمدا كان يتمثّل ببيت أمية:

إن تغفر اللّهم تغفر جمّا   وأيّ عبدٍ لك لا ألمّا

فدخل في ضمن أحاديثه النبوية (خزانة الأدب: ٢/ ٢٩٥)، بل ورد في كتب أسباب النزول أنّ آية «واتل عليهم نبأ الذي آتيناه آياتنا فانسلخ منها» نزلت في حقّ أمية (أسباب النزول: ١٢٦)، وهي إشارة واضحة تماماً الى ورود بعض الآيات على لسان أمية بن أبي الصلت، تمّ السكوت عنها.



٢ ـ خالد بن سنان العبسي

هو خالد بن سنان بن غيث بن عبس (مروج الذهب: ١/ ٦٩ ـ ٧٠)، أحد بني مخزوم، من بني قطيعة بن عبس، ولم يكن في بني إسماعيل نبيّ قبله (الحيوان: ٤/ ٤٧٦).

«تروي كتب الأخبار كيف أنّ إبنة خالد بن سنان قدمت على محمد بن عبد الله» فبسط لها رداءه وقال: هذه إبنة نبي ضيعه قومه.

قال: وسمعتُ سورة: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ۝١﴾.

فقالت: «كان أبي يتلو هذه السورة» (الحيوان: ٤/ ٤٧٦ ـ ٤٧٧).

هذا وقد خصّص محيي الدين بن عربي لخالد بن سنان فقرة في كتابه (فصوص الحكم) تحت عنوان «فصّ حكمة صمدية في كلمة خالدية»، بإعتباره نبيّا «تشرّف بقرب نبوّته من نبوّة محمدﷺ،»، قال في أوّلها: «وأمّا حكمة خالد بن سنان فإنّه أظهر بدعواه النبوّة البرزخية» (فصوص الحكم: ١٩٩)، لأنّه قال لقومه عندما حضرته الوفاة: «إذا دُفِنْتُ فإنّه سيجيء عانة من حميّر، يقدمها عير أقمر، فيضرب قبري بحافره، فإذا رأيتم ذلك فانبشوا عني، فإنّي سأخرج فأخبركم بجميع ما هو كائن بعد الموت وأحوال البرزخ والقبر. فلمّا مات رأوا ما قال، وأرادوا أن يخرجوه فكره ذلك بعضهم، وقالوا نخاف أن نُسَبَّ بأنّا نبشنا عن ميت لنا» (المعارف: ٣٧).

ولخالد أخبار وأحاديث في محاربته (نار المجوس) التي لولاه لاكتسحت العرب، حتى أنّ بعض المؤرّخين إعتبروا إطفاءه النار كمعجزة له (الأوائل للعسكري: ٢٢).

عاش خالد بن سنان في النصف الأوّل من القرن السادس الميلادي، ومات شيخاً قبل المبعث (نشوة الطرب: ٢/ ٤٥٥). إلتقت إبنته بمحمد بن عبد الله، وحاول عمر بن الخطاب أن يجعل إبنها كعب بن يسار بن ضبة العبسى قاضياً



على مصر فأبى (فتوح مصر: ٣٨٢).

خبر قدوم ابنة خالد بن سنان الذي تكرّر في كتب الأخبار فيه إشارة واضحة الى ترديد سورة الإخلاص، أو بعض منها على لسانه، وجواب محمد بن عبد الله يشير الى معرفته بخالد، أو على الأقل كان على درايةٍ بدعوته.

٣ ـ قس بن ساعدة الإيادي

ذكر الميداني أنّ قس بن ساعدة الإيادي «كان من حكماء العرب، وأعقل من سمع به منهم» (مجمع الأمثال: ٩٩)، وقد ورد عنه أنّه كان يصيح في عكاظ: «أين الأرباب الفعلة، ليصلحن كلّ عامل عمله، كلا بل هو الله واحد، ليس بمولود ولا والد، أعاد وأبدى، وإليه المآب غدا» (إعجاز القرآن: ١/ ٢٠٠)، يمكن تحسّس سورة الإخلاص أو جذرها البعيد.

ورووا عنه أيضا: «وسماء ذات أبراج» (دلائل النبوة لأبي نعيم: ١/ ١٠٤)، التي أصبحت في النصّ المقدّس: ﴿وَٱلسَّمَآءِ ذَاتِ ٱلْبُرُوجِ ۝١﴾. وكان قس بن ساعدة أوّل من قال: البيّنة على من ادّعى، واليمين على من أنكر، وكان محمد بن عبد الله يروي عنه بعض خطبه، حتى قيل «لو لم يكن من فضل قس إلا أنّ النبي روى عنه لكفاه فخرا» (الأوائل للعسكري: ٤٥).

كلّ هذه إشارات الى حضور وتأثير الجيل الأول من الأحناف على محمد بن عبد الله، وعلى عملية إنتاج النص القرآني، وهو ما لم تشر اليه كتب الأخبار صراحة، رغم أنّها هرّبت لنا إشارات هنا وهناك، لا يمكن أن تؤدي الى قراءة لو أنّها أُخِذَتْ مفكّكة، بل تبدو كما لو أنّها مُقحمة تدفع الى التشكيك بصحّتها، لا على صعيد إنتاج النصّ المقدّس فقط، بل على صعيد الممارسة الإجتماعية أيضا، لكنّها في حال التحامها بعضها ببعض، فإنّها حتماً ستقود ليس الى قراءة جديدة فحسب، بل الى تأسيس رؤية جديدة مغايرة لكلّ ما هو مدوّن حقا، وهو ما سنعمل على إيضاحه، والكشف عنه.




مكتبة
الفكر الجديد

الفصل السابع:

سورة (الفاتحة)
نهاية جدل حنيفي عميق

ينبغي الإنتباه الى أنّ (سورة الفاتحة) تشير إلى خلاصة جدل عميق مع اليهود والنصارى، فقد أوردت كتب التفسير أنّ (المغضوب عليهم) هم اليهود، وأنّ (الضالين) هم النصارى.

أ ـ كلمات ومفاهيم غامضة

والقول بأنّ الفاتحة أوّل ما نزل من القرآن، يعني أنّها توصّلت إلى حسم الجدل مع اليهود والنصارى، فالبداية هنا هي بداية إنفصال عن أهل الكتب الأخرى، والجدل هنا ليس مع الوثنيين أصلا، بل مع الكتابيين، إنّها تمثّل تحديد موقف تجاه الأديان الأخرى، لذا جاء فيها بعض المفردات التي عُدّت من غريب القرآن، وهي مفردات كان يستخدمها أهل الكتب الأخرى مثل (الرحمن، العالمين، يوم الدين، الصراط، المغضوب عليهم، الضالين)، وأرى أنّ مفهوم (الغريب) هنا ينفتح على دلالتين هما: ـ

١) غرابة مفهوم: لأنّ بعض الكلمات كانت مشحونة بدلالات دينية، أو



كانت مشحونة بوجهات نظر دينية لفرق أو ملل بعينها، مثل: المغضوب عليهم، الضالين، يوم الدين، العالمين.

٢) غرابة كلمة: كانت بعض الكلمات ليست عربية الأصل، بل معرّبة، مثل كلمة: الرحمن، الصراط، فقد ورد أنّ الصراط هو الطريق بلغة الروم (غريب القرآن وتفسيره: ١٨)، كما ورد أنّ الرحمن كلمة عبرية (تفسير القرآن العظيم: ٦٥).

نصّ الفاتحة لا يجادل الوثنيين، لأنّه خارج عليهم تماما، هو نصّ منفصل، لا يتقاطع معهم، لأنّ التجربة الروحية التي يتضمّنها قد تجاوزتهم أصلاً، من هنا فإنّ النص يحسم جدلاً جديداً، أو مستوىً آخر من الجدل مع اليهودية والمسيحية معاً، النصّ يعلن وقوفه منفرداً بعيداً عن الأطياف الروحية كلّها، وبهذا فإنّه يجسّد الحنيفية بشكل تام، بدلالة الإنحراف عن كلّ ما هو موجود.

وهذا يتطلّب إعادة قراءة التاريخ الحقيقي للأحناف بدءا، ومن ثمّ، محاولة ربط المتبقّي من الأخبار والإشارات التي يمكن أن تقود الى بداية آخرى تختلف تماما عن البداية الموجودة في كتب السيرة، والمُتَبَنّاة من قبل المؤسّسة الإسلامية.

ب ـ أخطر وأهم رجل حنيفي قبل الإسلام

أريد هنا أن أركّز الإنتباه على سيرة أهم وأخطر رجل حنيفي، ليس على صعيد مكة وحدها، بل امتدّ تأثيره على أحناف الطائف ويثرب أيضا، وأقصد تحديدا سيرة (زيد بن عمرو بن نفيل) الذي رفض إدخال الأصنام إلى الكعبة، الأمر الذي جعل الخطاب بن نفيل ـ وهو أخوه من أمه، ووالد الخليفة الثاني ـ يدفع سفهاء قريش الى ضربه وطرده من مكة (ابن هشام: ١/ ٢٤٦)، فمات متأثراً بجراحه والناس تبني الكعبة، ودفن بأصل جبل حِرَاء (الأقباس النيرة: ٢٨١).

ذكر ابن كثير عند تفسيره الآية السابعة من سورة الفاتحة ﴿صِرَٰطَ ٱلَّذِينَ



أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ ٱلْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا ٱلضَّآلِّينَ ﴿٧﴾﴾ شيئا من سيرة زيد بن عمرو بن نفيل، وبالذات ذكر الجزء الذي يتطابق فيه رأي زيد مع الرأي الموجود في السورة بخصوص اليهود والنصارى، قال ابن كثير: «وفي السيرة عن زيد بن عمرو بن نفيل إنّه لـمّا خرج هو وجماعة من أصحابه الى الشام يطلبون الدين الحنيف»، قالت له اليهود: إنّك لن تستطيع الدخول معنا حتى تأخذ بنصيبك من غضب الله، قال: أنا من غضب الله أفر، وقالت له النصارى: إنّك لن تستطيع الدخول معنا حتى تأخذ بنصيبك من سخط الله، فقال: لا أستطيعه. فاستمرّ على فطرته، وجانب عبادة الأوثان ودين المشركين، ولم يدخل مع أحد من اليهود ولا النصارى (تفسير القرآن العظيم: ١/ ٣٠).

وكان زيد بن عمرو بن نفيل قد خرج من مكة باحثاً عن الدين، ويمكن مما تبقّى من أخباره أن نعرف أنّه اتّجه شمالاً إلى يثرب ومنها إلى أحبار خيبر، ثمّ إلى أحبار فدك، ثمّ إلى أيلة، ثمّ إلى البلقاء، ثمّ إلى راهب في الموصل، ثمّ إلى شيخ في الجزيرة، ثمّ إلى شيخ في الحيرة، ومن ثمّ عاد الى مكة. وكانت له رحلة أيضا باتّجاه الجنوب الى الحبشة (أنظر: خروج الأحناف بحثا عن الدين). أقول ليس اعتباطاً أن ترد قصة زيد بن عمرو بن نفيل في تفسير دلالتي (المغضوب عليهم) و(الضالين)، فدلالة المغضوب عليه، ودلالة الضال تمّ استخدامهما من قبل زيد بن عمرو بن نفيل نتيجة لجدل طويل مع أحبار اليهود ورهبان النصارى، سواء أكانوا نساطرة أو يعاقبة أو أبيونيين، وكانت فرق النصارى تضلّل بعضها بعضا، وكانت قصة غضب (يهوه) على اليهود مفصلا من مفاصل ديانتهم، الأمر الذي جعل زيداً يخرج بلا شيء من جدله مع الجميع. فقد ورد أنّه كان جالساً قرب الكعبة بعد عودته من خروجه الى الشام والعراق فمرّ به أمية بن أبي الصلت وسأله: يا باغي الخير هل وصلت؟



قال: لا (طبقات الشعراء: ٦٦).

لهذا قال ورقة في رثائه:

«رشدت وأنعمت ابن عمرو وإنّما   تجنّبت تنوراً من النار حاميا»

ج ـ التكفير ليس عربيا

وكما قلت فإنّ الفرق المسيحية كانت تضلّل بعضها بعضاً، فقد ورد مثلاً أنّ «اليعاقبة» كانوا يطلقون صفة «الضالين» على العقيدة الملكانية (المسيحية العربية وتطوراتها: ٣٩)، ولم تكن لهذه الممارسة، أي تضليل فئة لأخرى مناوئة، لم يكن لها وجود داخل بنية العقل الوثني العربي، لأنّ الوثنية تتضمّن إقراراً بأرضيّة المعتقد، فالإله هو إتّفاق عصبوي يميزها عن العصبيات الأخرى، (الإله/ الصنم) شأنٌ خاص بتراث القبيلة يدخل أحيانا ضمن سلالات نسبها، بل إنّ الوثنية إقرار بحرية الإعتقاد، وإذا حدث أن أخذت قبيلة ما إله قبيلة أخرى نتيجة للغزو، فإنّ القبيلة المهزومة ـ في حالة العجز عن استرداد إلهها ـ سرعان ما تستبدله بإله غيره، فعلى سبيل المثال ورد أنّه كان لبني جديلة إله أخذه منهم بنو أسد، فاتّخذوا إله بديلا إسمه اليعبوب (المفصل: ١٠/ ٣٠٨)، واليعبوب هو الجدول الكثير الماء، أو السحاب (اللسان: مادة عبب)، من هنا فإنّ التضليل والتكفير كممارسة إجتماعية جاءت مع النزعة التوحيدية، ومع التجريد. لأنّ التوحيد قائم على أساس إزاحة التعدّد، هكذا تحوّلت الكعبة مثلا من بيت الآلهة الى بيت الله.

د ـ تأثير زيد بن عمرو بن نفيل على محمد بن عبد الله

ورد في (المسند) لابن حنبل ما يشير الى تأثير زيد بن عمرو بن نفيل على محمد بن عبد الله، ففي الحديث الذي يحمل رقم (١٦٤٨) «عن سعيد بن زيد قال: كان رسول اللهﷺ، بمكة هو وزيد بن حارثة، فمرّ بهما زيد بن عمرو بن



نفيل، فدعوه الى سفرة لهما، فقال: يا ابن أخي، إنّي لا آكل مما ذُبِحَ على النُصُب، قال: فما رؤي النبيﷺ، بعد ذلك أكل شيئا مما ذُبِحَ على النُصُب»، وقد ورد هذا الحديث في (مجمع الزوائد: ٥/ ٤١٧، وفي الاستيعاب: ٢٧٠، وفي إرشاد الساري: ٨/ ٢٧٦ ـ ٢٧٧)، كذلك ورد في كتب السيرة والأدب، قال أبو العلاء المعري: «ذكر أبو معشر المدني في كتاب المبعث حديثاً معناه أنّ النبيﷺ، ذبح ذبيحة للأصنام، فأخذ شيئا منها فطُبِخَ له، وحمله زيد بن حارثة ومضيا ليأكلاه في بعض الشعاب، فلقيهما زيد بن عمرو بن نفيل، وكان من المتألهين في الجاهلية، فدعاه النبيﷺ، ليأكل من الطعام، فسأله عنه فقال: هو من شيء ذبحناه لآلهتنا. فقال زيد بن عمرو: إنّي لا آكل من شيء ذُبِحَ للأصنام، وإنّي على دين إبراهيمعليه السلام، فأمر النبي زيد بن حارثة بإلقاء ما معه» (رسالة الغفران: ٢٩٥ ـ ٢٩٦).

وذكر ابن اسحاق لقاء محمد بن عبد الله بزيد بن عمرو بن نفيل، وأنّ حواراً تمّ بينهما كان فيه محمد يسأل وكان زيد هو الذي يجيب، وقد عاب على الأوثان ومن يعبدها ويذبح لها، وأنّ محمداً قال يصف تأثير زيد عليه: «فما تحسّست بوثن منها بعد ذلك على معرفة بها، ولا ذبحت لها حتى أكرمني الله عز وجل برسالته» (السيرة النبوية لابن اسحاق: ١٦٥).

بينما يورد الحلبي حديثاً عن عائشة، قالت: «سمعتُ رسول اللهﷺ، يقول سمعتُ زيد بن عمرو بن نفيل يعيب كلّ ما ذُبِحَ لغير الله تعالى فكان يقول لقريش: الشاةُ خلقَها الله عز وجل، وأنزلَ لها من السماءِ الماءَ، وأنبتَ لها من الأرضِ الكلأ، ثمّ تذبحونها على غير اسم الله؟! فما ذُقْتُ شيئاً ذُبِحَ على النُصُب حتى أكرمني الله برسالته» (السيرة الحلبية: ١/ ١٢٣).

هذا وقد إعتبر (شبرنغر: Sprenger) زيداً أحد مصادر محمد الشفوية، ويقول



(نولدكه Noldeke) أنّ شبرنغر تمادى حين جعل محمداً لا يتأثر بتعاليم زيد فقط، بل أنّه استعار تعابيره أيضا (تاريخ القرآن: ١٧).

والحديث الذي يرويه الحلبي في سيرته يشير صراحة الى تأثّر محمد بن عبد الله بزيد، وأنّه كان يحفظ جزءاً من خطبه في مكة، وهذا يفتح باب البحث على مصراعيه، ويجعلني أتقدّم خطوة في عملية الكشف هنا، وما أريد التأكيد عليه في هذه اللحظة هو سورة الفاتحة تحديداً، لأنّ ما جاء بخصوصها في كتب السيرة والحديث، إضافة الى أخبار وأحاديث أخرى تبدو لا علاقة لها بشيء لو أنّها أُخِذَتْ على انفراد، أقول كلّ هذه القرائن مجتمعةً تجعلني أواصل التقدّم على أرضية منطقية.

٥ ـ علاقة زيد بن عمرو بن نفيل بسورة الفاتحة

كتجربة معرفية تبدو سورة الفاتحة أكثر إلتصاقاً بالتاريخ الشخصي لزيد بن عمرو بن نفيل وبتجربته الروحية، ولهذا لا أشك في أنّها كانت بعضًا مما ورد على لسان زيد قبل الإسلام، تماماً كما نزلت آيات عديدة على لسان عمر بن الخطاب ومصعب بن عمير وآخرين فيما بعد.

والقول بأنّها كانت بعضاً مما يردّده زيد بن عمرو بن نفيل قبل البعثة المحمدية، يعني أنّ الجيل الأوّل من الأحناف في مكة ويثرب والطائف كانوا على علم بها، ويبدو أنّها كانت بصياغة أخرى تمّ نسخها، ولا أستبعد أن تتطابق سورة الفاتحة بدءاً مع قراءة ابن مسعود: «أرشدنا الصراط المستقيم»، قبل أن يتمّ تثبيتها على الصيغة الواردة في مصحف عثمان.

سيعترض البعض، بأنّني أقود البحث عنوة الى منطقة بالغة الوعورة، وقد يبدو في الإعتراض جانب من الحقّ، لكنّه في النهاية ليس الحقّ كلّه، فالإشارات المبثوثة في كتب السيرة والتفسير، إضافة الى ما ورد في كتب التاريخ الاسلامي تجعلني أشعر بالإطمئنان تجاه ما توصّلت اليه.



بدءاً ورد نصّ في رثاء زيد بن عمرو بن نفيل، منسوباً لأكثر من رجل حنيفي، فقد جاء على لسان كلّ من ورقة بن نوفل في مكة (ابن هشام: ١/ ٢٤٧)، وأمية بن أبي الصلت في الطائف (شرح ديوان أمية: ٩٢) جاء فيه:

رشدت وأنعمت ابن عمرو وانّما تجنّبت تنوراً من النار حاميا

بدينك ربّاً ليس ربٌ كمثلهِ وتركك أوثان الطواغي كما هيا

وإدراكك الدين الذي قد طلبته ولم تك عن توحيد ربّك ساهيا

لا أريد هنا أن أتحدّث عن مفهوم التوحيد في النصّ، فقد كان زيد بن عمرو بن نفيل «موحد الجاهلية» بحسب أكثر مفسّري القرآن حتى أنّ بعضهم عدّه «نبيّا» (خزانة الأدب: ٦/ ٤١٨)، وبعضهم عدّه «نذيرا» (روح المعاني: ٢١/ ١٧٩ ـ ١٨٠)، أو «نصف نبي» (الشخصية المحمدية: ١٣١)، واتّفقوا على أنّ محمد بن عبد الله قال فيه: «إنّه يبعث يوم القيامة أمّة وحده» (الطبقات الكبرى: ٣/ ٢٩١)، لكنّني هنا أحب أن أركّز الإنتباه على مفردتي (رشدت وأنعمت) فقط، ففيهما إشارة واضحة الى نصّ سورة الفاتحة: ـ

أ ـ لا جدل في حضور لفظة «أنعمت» ككلمة وكمفهوم وصلتها بالنصّ المقدّس، فهي من الوضوح بحيث يكفي القول بذكرها، أما لفظة «رشدت»، فإنّني أحاول هنا تركيز الإنتباه الى القراءة الخاصّة بعبد الله بن مسعود والتي كانت تنصّ على: «أرشدنا الصراط المستقيم» بدلا من ﴿ٱهۡدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلۡمُسۡتَقِيمَ ۝٦﴾ (مختصر في شواذ القرآن: ١).

ب ـ ورد في الأخبار أنّ عمر بن الخطاب وسعيد بن زيد بن عمرو بن نفيل أتيا النبي فقالا: «إنا نستغفر لزيد بن عمرو، فقال: نعم. فإنّه أُلهم رشده، ويبعثه الله امّة وحده» (حذف من نسب قريش: ١٥)، وبهذا تتطابق قراءة ابن مسعود مع حديث محمد بخصوص رؤيته لزيد بن عمرو بن نفيل.



ج ـ أركّز الإنتباه الى توافق تسلسل الكلمتين في النصّ الشعري وفي النصّ النثري، «رشدت وأنعمت»، «أرشدنا الصراط المستقيم، صراط الذين أنعمت عليهم»، وهي إشارة الى سهولة جريانهما على اللسان، ودخولها ضمن اللاوعي الحنيفي، لذا يكون خروجهما وفق التسلسل البدئي للنصّ تلقائياً.

د ـ أركّز الإنتباه أيضا الى حادثة إسلام عبد الله بن مسعود التي تُذكر مع حادثة إسلام سعيد بن زيد بن عمرو بن نفيل، وهي إشارة صارخة الى أنّ ابن مسعود كان قريباً جداً من حلقة زيد بن عمرو بن نفيل رغم سكوت كتب الأخبار والسيرة عن ذكر ذلك.

ه ـ أركّز الإنتباه على حديث محمد بن عبد الله بحق ابن مسعود: «أنك غلام معلّم» أي أنّ ابن مسعود دخل الاسلام وهو على علم، ومعلّم: يعني أخذ العلم عن أحد، غير أنّ كتب الأخبار والسيرة التي روت حديث «إنّك غلام معلّم» لم تتحدّث عن ما كان يعلم، بقي ما تعلّمه ابن مسعود قبل أن يكون أحد اتباع التيّار الجديد لغزاً مجهولا، ويبدو أنّ سورة الفاتحة كانت جزءاً من ما تعلمه قبل دخوله الإسلام، ولهذا أصرّ ابن مسعود على إعتبارها خارج نصوص القرآن إضافةً الى المعوّذتين.

وأريد التركيز هنا على رواية الواحدي التي تشير الى طلب ورقة بن نوفل من محمد أن يَثْبُتْ عند سماع الوحي، وأنّ سورة الفاتحة كانت أوّل ما تلقّاه محمد (اسباب النزول: ٩ ـ ١٠). وهذه الرواية قد تفتح باب إحتمالية أن يكون ورقة بن نوفل هو صاحب النصّ، لكنّني أجد التجربة الروحية لزيد بن عمرو بن نفيل أكثر قرباً والتحاماً بالنصّ من ورقة، ثمّ أنّ الأخير كان على دين زيد، فقد ورد عن محمد بن عبد الله أنّ ورقة كان يقول: «ديني دين زيد، وإلهي إله زيد» (مجمع الزوائد: ٥/ ٤١٦).



قلت أنّ كلّ هذه الحجج والقرائن تدفعني الى أن أرى وأتحسّس ثمّة خيط جدّ شفاف يربط قراءة ابن مسعود لسورة الفاتحة برثاء ورقة بن نوفل وأمية بن ابي الصلت لزيد بن عمرو بن نفيل، الأمر الذي يجعلني أرى أنّ نصّ (سورة الفاتحة) كان متداولاً بين الجيل الأول من الأحناف في مكة والطائف ويثرب قبل أن يعلن محمد بن عبد الله نبوّته في مكة، يمكن إستشفاف ذلك أيضا من خلال قول النابغة الجعدي:

الحمد لله لا شريك له   من لم يقلها فنفسه ظلما

(خزانة الأدب: ٢/ ١٧٢)

أو قول أمية بن أبي الصلت:

لك الحمد والنعماء والملك ربنا   فلا شيء أعلى منك مجدا وأمجد

(شرح ديوان أمية: ٣٤)

وفي رواية أخرى

لك الحمد والنعماء والفضل ربّنا   فلا شيء أعلى منك جدا وأمجد

(الزهرة: ٢/ ٤٩٦)

و ـ طه حسين والشكّ السلبي

وهذا الاعتقاد من الخطورة بمكان لأنّه يفتح باباً أخرى لقراءة الحقائق التأريخية، فالإعتراضات التي وجّهها طه حسين في كتابه (في الشعر الجاهلي) بإعتبار نصوص أمية بن أبي الصلت منحولة جلّها، إن لم تكن كلّها، إعتمادا على موقف أمية بن أبي الصلت «من النبّي موقف الخصومة: هجا أصحابه، وأيّد مخالفيه، ورثي أهل بدر من المشركين. وكان هذا وحده يكفي لينهي عن رواية شعره، وليضيع هذا الشعر، كما ضاعت الكثرة المطلقة من الشعر الوثني الذي هجي فيه النبّي حين كانت الخصومة شديدة بينهم وبين مخالفيهم من



العرب واليهود» (ص١١٣)، أقول إنّ هذا الرأي القديم الذي ذكره الأصبهاني في كتابه (الزهرة: ٢/ ٥٠٣) يمكن دحضه وتفنيده على إعتبار: ـ

١ ـ إنّ أسباب الإنتحال نفسها تصلح أن تكون أسباباً للحفاظ على النصوص الأصلية، وهذا بحدّ ذاته يفتح باب إمكانية صحّة كلّ ما وصل إلينا.

٢ ـ وجود مرجع آخر كان مصدراً مهماً لنمو وعي وإدراك كلّ من محمد بن عبد الله وأمية بن أبي الصلت على السواء، هو زيد بن عمرو بن نفيل.

إنّ منهج الشكّ مهمّ جداً في قراءة التاريخ، لأنّه يقتل الجمود الذي خلقته القراءة السلفية بعين واحدة لأكثر من ألف عام، لكن، وهنا تكمن المأساة، فطه حسين الذي إستخدم الشكّ طريقا، إستخدمه فقط ضمن الحدود المتاحة داخل العقل الإسلامي، شكّك في ما يمكن أن يتيح له فسحة من التحرّك، لكنّها فسحة ضيّقة منغلقة على نفسها أيضا، ظلّ محاصراً بأصول مقدّسة تحاشى المساس بها، لأنّ المتاح الممكن جعل الآخرين يكتفون بحرق كتابه، ولو تجرأ قليلا وتجاوز حدود المتاح، لأصبح مصيره أكثر سوءا من الذي «آتيناه آياتنا فانسلخ منها» أي أمية بن أبي الصلت (نهاية الإيجاز: ٢/ ١٧٨).

على العموم، تمكّن طه حسين من أن يزرع بذرة الشكّ، التي لا تكمن إلا لتنمو مرّة أخرى في مكان آخر، أو زمان آخر. لقد ترك طه حسين إشارةً صارخةً إلى أنّ الحقيقة ليست في ما وصل إلينا كيقين، وإنّها هناك في ما وراء الكلمات والسطور، وهذا ما يُحسب له.

أريد أن أقول هنا أنّ أمية بن أبي الصلت كان في قصائده أكثر التصاقاً بزيد بن عمرو بن نفيل منه بمحمد بن عبد الله ونصوص القرآن، وقوله وهو على حافّة الحياة: «أعلم أنّ الحنيفية حقٌّ، ولكن يداخلني الشكّ في محمد»، يصلح أن يكون مفتاحاً رئيساً لهذه القراءة، رغم أنّ الأصبهاني مثلا تجاوز هذا التصريح



الخطير، وذكر نصّاً لأمية في مدح النبي (الزهرة: ٢/ ٥١١) محاولة منه في رتق فجوات التاريخ.

لقد أورد صاحب كتاب (نهاية الإيجاز) أنّ الآية التي تنصّ ﴿وَٱتۡلُ عَلَيۡهِمۡ نَبَأَ ٱلَّذِيٓ ءَاتَيۡنَٰهُ ءَايَٰتِنَا فَٱنسَلَخَ مِنۡهَا﴾ (الأعراف: ١٧٥) نزلت في حقّ أمية بن أبي الصلت (٢/ ١٧٨). وكذلك أثبتها الواحدي في كتابه (أسباب النزول: ١٢٦)، دون أن تكون هناك إشارة الى تلك الآيات، فلقد تمّ السكوت عنها والتعتيم عليها، حتى أصبح من العسير الوصول الى نافذة في الجدار الكونكريتي للمؤسّسة الراوية، وأعتقد أنّ آية ﴿ءَاتَيۡنَٰهُ ءَايَٰتِنَا﴾ تشير صراحةً الى نزول بعض الآيات على آخرين من الأحناف، ولا أشكّ في كون سورة (الفاتحة) كانت من بعض ما نزل منها، وأنّها كانت بعضاً من ما كان يردّده زيد بن عمرو بن نفيل في مكة قبل الإسلام، وأنّه لم ينسلخ منها، ربّما لأنّه مات قبل إعلان محمد بن عبد الله نبوّته، وقبل أن يتمّ أضافة ما تمّ إضافته الى النصّ لاحقا.





مكتبة
الفكر الجديد

المبحث الرابع

الشكل الأوّل والصيغة الأولى
لسورة الفاتحة




مكتبة
الفكر الجديد

الفصل الأوّل:

سورة (الفاتحة)
بدون بسم اللّه الرحمن الرحيم

بعد أن رأينا كيف أنّ البحث يقود الى أسبقية وجود سورة الفاتحة تاريخيا على الدعوة المحمدية، وكيف أنّها كانت نصّاً معروفاً ومقروءاً من قبل الأحناف المقرّبين لزيد بن عمرو بن نفيل، أحاول هنا أن أبحث في الشكل والصيغة الأولى للنصّ، الأمر الذي يبدو للوهلة الأولى مجازفة كبرى، لأنّ ما تمّ ترسيخه في العقل الإسلامي هو الشكل النهائي للنصّ، الذي تبنّاه عثمان بن عفان في مصحفه، ومع هذا فكتب الأخبار والسيرة، وكتب الأحاديث أيضا، تركت لنا مسامات هنا وهناك للتنفّس، يمكن من خلالها أن ننفذ ـ سواء ـ الى الشكل الأول، أو المضمون الأوّل للنصّ، وهو ما سأقوم به ابتداءً من هذا الفصل.

بدءاً أرى أنّ سورة الفاتحة كانت بدون (بسم الله الرحمن الرحيم)، وهذا الرأي ليس جديداً، فقد قال به بعض الصحابة، كما ورد في الحديث أيضا، مثل: «إذا قرأتم الحمد، فاقرؤا بسم الله الرحمن الرحيم، إنّها أم القرآن، وأم الكتاب، والسبع المثاني» (الإتقان: ١/ ٥٣)، وهذا الحديث يقول صراحة أنّ



الصحابة كانوا يقرأون سورة الفاتحة بدون (بسم الله الرحمن الرحيم)، وأنّ محمدا أمرهم بقراءتها كجزء من السورة، فهي إذن إضافة لاحقة على النصّ.

كما جاء في (تفسير المنار) عن أنس قال: صلّيت مع النبي، وأبي بكر، وعمر وعثمان فلم أسمع أحداً منهم يقرأ (بسم الله الرحمن الرحيم). ولأحمد ومسلم عن أنس قال: صلّيت خلف النبيﷺ، وأبي بكر، وعمر، وعثمان وكانوا يستفتحون بالحمد لله رب العالمين، لا يذكرون بسم الله الرحمن الرحيم في أوّل قراءة، ولا آخرها (١/ ٧٢).

وفي هذا الحديث إشارة الى أنّ محمداً أيضا كان في فترة من فترات دعوته يقرأ سورة الفاتحة بدون آية البسملة.

وقد تابعتُ كيفية ولادة وصيرورة آية ﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ﴾ في كتابي (مسلمة الحنفي: قراءة في تاريخ محرّم)، ولا أجد بأساً من تسليط بعض الضوء عليها، وتوضيحها الآن أيضا، لأنّها تخدم عملية البحث والكشف.

تؤكد كتب التاريخ الإسلامي أنّ أهل مكة قبل الاسلام كانوا يستفتحون كتبهم بجملة «بسمك اللهم»، وأنّ أمية بن أبي الصلت ـ أحد أقطاب الجيل الأوّل من الأحناف ـ هو من أدخلها إليهم، ويروون في ذلك قصّة العجوز التي قطعت الطريق على قافلة كان أمية أحد ركبها، وتروي القصّة كيف أنّ العجوز نفّرت الابل، وكيف عجزوا عن جمعها ومواصلة الطريق حتى استعان امية بن ابي الصلت براهب كان في صومعته بالقرب من مكان العجوز، فدلّه الراهب على قول «بسمك اللهمّ»، وهكذا نجت القافلة من العجوز وسحرها (مروج الذهب: ١/ ٧٤). نتوصّل من هذه القصة الى حقيقتين تاريخيتين هما ـ

١ ـ أنّ تجربة أمية بن ابي الصلت في الحنيفية قادته الى تبنّي «بسمك اللهمّ»، وأنّ أهل مكة أخذوها عنه.



٢ ـ أنّ أمية بن أبي الصلت أخذ هذه الكلمة عن راهب مسيحي لم تُحدد هويته، ما اسمه؟ وما عقيدته؟ لكنّه كان يعتزل الناس في صومعة.

ولما كان محمد بن عبد الله أحد أهم أقطاب الجيل الثاني من الأحناف، فإنّه واضب على إستخدام «بسمك اللهمّ» كفاتحة لسور القرآن (المراسيل: ٩٠)، دون أن تكون هناك إشارة محدّدة للفترة الزمنية التي بقيت هذه الممارسة قائمة ضمن الوعي الاسلامي بدءاً، إلا أنّ استخدام «بسم الله الرحمن الرحيم» تأخّر الى السنة الثامنة من البعثة المحمدية، عندما تمّ إنتاج (سورة النمل) التي ورد فيها ﴿إِنَّهُۥ مِن سُلَيْمَٰنَ وَإِنَّهُۥ بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ ﴿٣٠﴾﴾، فمن هذه اللحظة بدأ استخدام «بسم الله الرحمن الرحيم» كفاتحة للسور، وقد ورد عن عبد الله بن مسعود قوله: «كنّا لا نعلم فصل ما بين السورتين حتى نزل بسم الله الرحمن الرحيم» (أسباب النزول: ٩).

ويكشف لنا حديث ابن عائشة الذي رواه الطبري في (كتاب الأوائل) نشوء وتطوّر آية «بسم الله الرحمن الرحيم» قال: حدثني أبي أنّ قريشاً كتبت في جاهليتها «بسمك اللهم»، فكان النبيﷺ، يكتب كذلك، ثمّ نزلت «بسم الله مجراها ومرساها»، فأمر أن يُكْتَب في صدور الكتب «بسم الله»، ثمّ نزلت ﴿قُلِ ٱدْعُوا۟ ٱللَّهَ أَوِ ٱدْعُوا۟ ٱلرَّحْمَٰنَ﴾ فكتب بسم الله الرحمن، ثمّ نزلت ﴿إِنَّهُۥ مِن سُلَيْمَٰنَ وَإِنَّهُۥ بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ ﴿٣٠﴾﴾، فجعل ذلك في صدور الكتب، ثمّ كتب في أول كلّ سورة من سور القرآن سوى براءة لتشبهها بالأنفال، وروى الشعبي والأعمش نحو ذلك (ص ٦٩)، وقوله ﴿قُلِ ٱدْعُوا۟ ٱللَّهَ أَوِ ٱدْعُوا۟ ٱلرَّحْمَٰنَ﴾ يعني أنّهم كانوا يقولون بسم الله أو بسم الرحمن بعد أن تمّ الإعلان عن مساواة الله للرحمن.

وهذا الحديث يكشف عن النمو التدريجي للوعي الاسلامي، وهو نمو يرتبط



إرتباطاً وثيقا بالوضع الإجتماعي والسياسي للمسلمين في شبه الجزيرة العربية بشكل عام، وفي مكة بشكل خاص.

وقد أثبتّ في كتابي (مسلمة الحنفي) أن دخول الرحمن ضمن المنظومة المعرفية الاسلامية حدث نتيجة زيارة قام بها مسلمة الحنفي الى مكة قبل الهجرة، قرب السنة الثامنة تحديدا، وأنّ لقاءً تمّ بين مسلمة ومحمد نتج عنه تحالف حنيفي جمع إلهين متمايزين هما الرحمن والله في شعار واحد، لذا تمّ انتاج آية ﴿قُلِ ٱدْعُواْ ٱللَّهَ أَوِ ٱدْعُواْ ٱلرَّحْمَٰنَ﴾، أي أنّ محمد بن عبد الله كان يدعو الى عبادة (الله فقط) الى السنة الثامنة للدعوة، الا أنّه بعد تحالفه مع مسلمة الحنفي بدأ يدعو لله وللرحمن بإعتبارهما إلهين متساويين، وأن اسم كلّ منهما يشير الى الآخر.

وقد ذكر (كانون سل) خبراً دون أن يشير الى مصدره، قال: «ورد انّ اليهود الذين كان محمد يصادقهم في مكة»، قالوا له أنّ الله غالبا ما يسمى (الرحمن) في الأسفار الخمسة، وقد لاحظوا أنّه لم يستعمل هذا المصطلح، وفيما بعد جاءت الآية: ـ ﴿قُلِ ٱدْعُواْ ٱللَّهَ أَوِ ٱدْعُواْ ٱلرَّحْمَٰنَ﴾ (تطور القرآن التاريخي: ٤٦)، وهذا الخبر يتقاطع مع ما أورده ابن منظور عن الزجاج من أنّ «الرحمن إسم من أسماء الله مذكور في الكتب الأُوَل، ولم يكونوا يعرفونه من أسماء الله، ومعناه عند أهل اللغة ذو الرحمة التي لا غاية بعدها في الرحمة، لأنّ فعلان بناء من أبنية المبالغة» (اللسان: مادة رحم).

وجملة «لم يكونوا يعرفونه» لا تحدّد هوية من هم المقصودون بالذين يعرفونه، هل هم اليهود أم الأحناف؟ ومن غير المنطقي أن يكون المقصود بها اليهود، لذا لا أستبعد أن يكون المراد بهم هنا الأحناف، وبالتحديد أحناف الحجاز الذين كانت رحاهم تدور في المثلث الجغرافي (مكة ـ الطائف ـ يثرب).



فإذا ما تمكّن الباحثون في حقل (تاريخ القرآن) من توثيق الخبر الذي ذكره (كانون سل)، فإنّه سيكشف حتماً عن لقاءٍ تمّ بين مسلمة الحنفي ومحمد بن عبد الله حضر فيه بعض اليهود أيضا، وسيكون ذلك أكثر منطقية، رغم أنّني لا أعتقد بعدم إطلاع كلٍّ من مسلمة الحنفي ومحمد بن عبد الله على الأسفار الخمسة أو بعضها.

إلا أنّ إدخال محمد بن عبد الله اسم (الرحمن) ضمن المنظومة المعرفية الاسلامية جعل دهريي قريش ووثنييها أكثر حدّة في الصراع معه، لعلمهم بأنّ (الرحمن) اله اليمامة وليس إله مكة.

ذكر الواقدي على لسان عبد الرحمن بن عوف حديثه مع أمية بن خلف وكان صديقه قبل الإسلام، قال: «كان اسمي عبد عمرو ـ وعمرو اسم صنم ـ فلما جاء الاسلام سُمِّيْتُ بعبد الرحمن، فكان ـ أمية بن خلف ـ يلقاني فيقول: يا عبد عمرو، فلا أجيبه. فيقول: إني لا أقول لك عبد الرحمن، إن مسيلمة باليمامة يتسمّى بالرحمن فأنا لا أدعوك إليه. فكان يدعوني عبد الإله» (المغازي: ٩٢).

كانوا يعتبرون الرحمن الهاً خاصاً باليمامة له من يدعو له هو مسلمة الحنفي، وقد ناقشت الجانب المناطقي لهذا التفكير، وكيف أنّ قريش من الناحية الإقتصادية يمكن أن تكون تبعاً لليمامة، وهو ما كان يشكّل مصدر قلق لأهل مكة.

هذا يجعلني أتوصّل الى حقيقتين تاريخيتين هما:

أنّ سورة الفاتحة كانت بلا «بسم الله الرحمن الرحيم» الى السنة الثامنة للدعوة المحمدية.
أنّ السورة كانت تخلو ايضا من اسم الرحمن، وهذا يعني أنّ آية «الرحمن الرحيم» لم يكن لها وجود في النصّ الإبتداء.



إلا أنّ القول بهاتين الحقيقتين، يجعلنا أمام إشكال جديد، فزوال آية البسملة، إضافة الى زوال آية ﴿الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ﴾ يجعل السورة تتكوّن من خمس آيات، وهذا يتضارب مع اسمها «السبع المثاني»، علما أنّ هذه التسمية أُطلقت على سورة الفاتحة في مكة قبل الهجرة، وقبل دخول اسم الرحمن أيضا.



الفصل الثاني:

ما تكرّر نزوله من القرآن

في هذا الفصل سأحاول قدر الإمكان التركيز على جانب واحد من جوانب علوم القرآن التي حفلت بها كتب التفسير، وهو ما تمّ تعريفه لاحقا بعملية «تكرار النزول»، أي أنّ ثمّة سوراً وآياتٍ من القرآن تكرّر نزولها لأكثر من مرّة، وأنّ بعضاً من هذه السور والآيات قد نزل بدءاً في مكة قبل الهجرة، ثمّ تكرّر نزولها بعد الهجرة الى المدينة، هذا وقد تمّ تدوين أخبار بعض السور والآيات التي تكرّر نزولها، وكان لبعض المفسرين آراء ووجهات نظر مختلفة أزاء الأسباب التي كانت وراء عملية تكرار النزول.

افرد السيوطي في (الإتقان: ١/ ٣٥ ـ ٣٦) بابا تحت عنوان (ما تكرّر نزوله)، أورد فيه السور والآيات التي تكرّر نزولها، وذكر الى جانب ذلك أراء بعض المفسرين في تفسير عملية تكرار النزول قال: ـ

١ ـ ورد عن ابن الحصار قوله: «قد يتكرّر نزول الآية تذكيرا وموعظة»، وذكر من ذلك خواتيم سورة (النحر)، وأول سورة (الروم).

٢ ـ وذكر ابن كثير آية (الروح).

٣ ـ وذكر قوم أنّ (الفاتحة) من السور التي تكرّر نزولها، وعند تقسيم سور



القرآن الى مكية ومدنية لم يذكرها محمد سالم محيسن ضمن أيّ من الحقلين، وبرّر ذلك بالقول بنزولها مرّتين مرّة في مكة، ومرّة بالمدينة (تاريخ القرآن الكريم: ٥٤)، وقال ابن كثير: «يقال أنّها نزلت مرتين، مرّة بمكة، ومرّة بالمدينة»، بل ذكر ابن كثير خبراً جاء فيه أنّ السورة لم تنزل دفعة واحدة، وإنّما كان نزولها على مرحلتين، قال: «وحكى أبو الليث السمرقندي أنّ نصفها نزل بمكة، ونصفها الآخر نزل بالمدينة» (تفسير القرآن العظيم: ٥٤)، وهو رأي بالغ الخطورة والأهمية، فالقول به يعني أنّ السورة لم تتكرّر، وأنّ النزول الثاني لها كان إضافة طرأت على النزول الأوّل، وأنّ السورة لم تكتمل الا مع النزول الثاني بالمدينة.

١ ـ وقال الزركشي في البرهان «قد ينزل الشيء مرّتين تعظيما لشأنه وتذكيرا عند حدوث سببه وخوف نسيانه»، ثمّ ذكر منه آية (الروح) وقوله: ﴿وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ طَرَفَيِ ٱلنَّهَارِ﴾ الآية. قال: فإنّ سورة (الإسراء) و(هود) مكيّتان، وسبب نزولهما يدل على إنّهما نزلتا بالمدينة، ولهذا أشكل ذلك على بعضهم، ولا إشكال لأنّها نزلت مرّة بعد مرّة، وكذلك ما ورد في سورة (الإخلاص) من أنّها جواب للمشركين بمكة، وجواب لأهل الكتاب بالمدينة.

٢ ـ وفي (جمال القراء) للسخاوي بعد أن حكى القول بنزول (الفاتحة) مرّتين «فإن قيل فما فائدة نزولها مرّة ثانية؟ قلت: يجوز أن تكون نزلت أوّل مرّة على حرف واحد، ونزلت الثانية ببقية وجوهها نحو ملك ومالك والسراط والصراط ونحو ذلك».

٣ ـ عن كتاب (الكفيل بمعاني التنزيل)، قال صاحبه في باب الحديث عن نزول سورة (الفاتحة) «لعلّهم يعنون بنزولها مرّتين أنّ جبريل نزل حين حُوِّلَت القبلة فأخبر الرسولﷺ، أنّ الفاتحة ركن في الصلاة كما كانت بمكة، فظن



ذلك نزولا لها مرّة أخرى، أو أقرأه فيها قراءة أخرى لم يقرئها له بمكة، فظن ذلك إنزالا».

أخلص من هذه الاقتباسات الى نقطة أساسية في بحثي هذا، وهي أنّ سورة الفاتحة قد تكرّر نزولها لأكثر من مرّة، مرّة في مكة، ومرّة في المدينة.




مكتبة
الفكر الجديد

الفصل الثالث:

قراءة في تكرّر نزول الفاتحة

أ ـ إنتاج السورة على مرحلتين

ما أريد التأكيد عليه في هذا الفصل هو أنّ عملية تكرّر إنتاج سورة الفاتحة، أو تكرّر نزولها بحسب الرواية الإسلامية لا يشير الى إعادة أو تكرار النصّ كما هو، علماً أنّه كان هناك من قال بذلك، وقد خلق تكرّر نزول النصّ كما هو ـ دون تعديل أو إضافة ـ إشكالات هامشية كالتي أوردها ابن الحفيد، أراني في غنىً عن ذكرها (انظر الدر النضيد: ١١٧ ـ ١١٨).

ومحاولة في إثبات أنّ عملية إنتاج سورة الفاتحة كانت على مرحلتين، وأنّ المرحلة الأولى تمّت في مكة، بينما تمّت المرحلة الثانية في المدينة، وحتى لا يكون حديثي إقحام عملية الإنتاج المرحلي قسراً على التاريخ الحقيقي لها فإنّني أبدأ قراءتي إعتماداً على ما ذكره (السخاوي) من أنّ التكرار قد يشير الى نزول السورة بقراءة أخرى، رغم أنّه اكتفى بجعل ملك مالك، والصراط السراط، إلا أنّ قوله يترك الباب مفتوحا، فهو على حقّ في موضوعة القراءة الأخرى، لكن، وهذا ما أريد الإشارة إليه، إنّها قراءة لا تتوقّف على تغييرٍ في الشكل فقط، وهو ما أشار إليه السمرقندي بخصوص سورة الفاتحة حين قال: «بأنّ نصفها نزل



بمكة، ونصفها الآخر نزل بالمدينة»، دون أن يشير للجزء الذي نزل بمكة، أو للجزء الذي نزل بالمدينة، وكما قلت فإنّ التغيير لا يقتصر على الشكل، بل يتجاوزه الى المضمون أيضا، بل أنّ الإضافة تشير ضمناً الى انفتاح في الرؤيا نتيجةً لحدثٍ إجتماعي كان سبباً وراء إعادة عملية إنتاج النصّ، وهنا أقترب من رأي صاحب كتاب (الكفيل بمعاني التنزيل) الذي حاول أن يربط عملية تكرار إنتاج النصّ بحادثة تحويل القبلة، باعتبار أنّ (الفاتحة) هي سورة (الصلاة).

ب ـ تحويل القبلة وإشكال التكرّر

وكما نرى فإنّ بعض الروايات الإسلامية قد أكدّت ولادة سورة الفاتحة على مراحل، قرأها بعضهم تكراراً، بينما أشار البعض الآخر الى نموها وصيرورتها أثناء عملية إعادة إنتاجها، وقال البعض بأنّ حدثاً إجتماعياً كان سبباً رئيساً وراء عملية إعادة إنتاجها ثانية، واتّفق الذين قالوا بتكرّر نزول السورة على أنّ المرّة الثانية كانت مع تحويل القبلة (الدر النضيد: ١١٦)، وهو ما لا أراه يتّفق موضوعياً وتاريخياً مع حقيقة إعادة إنتاج النصّ.

١ ـ إنّ حادثة تغيير القبلة لا تستوجب سوى إعادة قراءتها الأولى دون أيّ تعديل، ودون أيّ إضافة، ودون أيّ توسيع في الرؤيا، لأنّ الصلاة بقيت كما هي لم تتغيّر، لأنّ صورة الله لم تتغيّر، كما لم تطرأ أي إضافة على مفهوم التوحيد الذي كان مأخوذا به كرؤيا عندما كان المسلمون في مكة، وعندما كانت الكعبة هي القبلة في الصلاة.

٢ ـ إضافة الى ذلك نجد في القرآن ما يشير صراحة الى عملية تغيير القبلة: «قد نرى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ في السَّماءِ فلنُوَلِّيَنَّك قِبْلَةً ترضاها فوَلِّ وَجْهِكَ شَطْرَ المسجدِ الحرام» الى قوله: ﴿وَلَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾ (البقرة: ١٤٤ ـ ١٥٠)، أي أنّ حادثة التغيير صاحبها نتاج نصّي أيضا.



من هنا أستبعد أن تكون عملية الإضافة أو عملية التغيير التي طرأت على نصّ الفاتحة من حيث المضمون كان متّصلاً بعملية تغيير إتّجاه القبلة من بيت المقدس في فلسطين الى الكعبة في مكة. والقول بذلك يعني أنّ حدثاً إجتماعياً آخر كان أكثر مدعاةً لإعادة إنتاج النصّ، وليس هذا فحسب، بل أنّ الحدث الإجتماعي ذاك يجعل من إعادة إنتاج النصّ ضرورةً أجتماعيةً ومنطقيةً في نفس الوقت.

ج ـ السورة تخلو من إسم الرحمن

وهنا أعود لأتكيء على ما ورد في تفسير ابن كثير نقلا عن القرطبي الذي أورد رأي السمرقندي القائل بنزول نصفها بمكة، **ونصفها الآخر بالمدينة**، وأحب أن أتوقّف قليلا هنا، محاولاً قدر الإمكان التوصّل الى النصف الثاني من السورة الذي تمّ إنتاجه بالمدينة.

لقد أوضحت في الفصل الأوّل من المبحث الرابع كيف أنّ سورة الفاتحة كانت بدون «بسم الله الرحمن الرحيم»، وإذا ما إعتمدنا على شكل النصّ النهائي كما هو في مصحف عثمان، فإنّ البسملة آية من آيات السورة، وتأخّر دخول إسم الرحمن ضمن المنظومة المعرفية الإسلامية الى السنة الثامنة للبعثة، يعني أنّ السورة كانت تخلو من هذا الإسم أيضا، وهذا يعني أنّ سورة الفاتحة إضافةً الى آية البسملة كانت بدون أية «الرحمن الرحيم» التي تحمل الرقم (٣) ضمن تسلسل آيات السورة بحسب رواية مصحف عثمان.

والقول بأنّ نصف سورة الفاتحة نزل بالمدينة يعني أن إسم الرحمن تأخّر دخوله فيها، وأنّه لم يكن جزءاً منها طيلة وجود محمد بن عبد الله في مكة، واستمرت السورة بدون إسم (الرحمن) الى أن تمّ إضافته لاحقاً ـ بعد هجرته الى المدينة ـ نتيجةً لحدثٍ إجتماعي إستوجب ذلك.



د ـ قدوم وفد اليمن الى المدينة

والإضافة التي طرأت على النصّ بإدخال إسم (الرحمن) تساهم في تمتين الصلة بين المسلمين الذين يعبدون الله ـ في الحجاز وأماكن من تهامة ـ وبين باقي أطياف الحنيفية الأخرى في شبه الجزيرة العربية التي كانت تعبد الرحمن، الأمر الذي جعل المسلمين يشعرون بالقوّة والسند، يمكن تحسّس ذلك في قول بجير بن زهير بن أبي سُلمى:

والله أكرمنا وأظهر ديننا وأعزّنا بعبادة الرحمن

(ابن هشام: ٤/ ١٠٢)

أي أنّ (عبادة الرحمن) ـ وهي إضافة جديدة ـ كانت داعمة للمسلمين في إظهار دين الله، وهنا تصعد الى درجة الإحتمال الأرجح حادثة قدوم وفد اليمن الى يثرب في السنة التاسعة للهجرة.

كان محمد بن عبد الله ينتظر قدوم أهل اليمن وإسنادِهم منذ السنة الخامسة للهجرة، فقد ورد انّه حمل فأساً أيام كان المسلمون يحفرون الخندق إستعداداً لمواجهة الأحزاب، وأنّه ضرب الأرض ثلاثاً قال في الأولى يفتح الله بها الروم، وقال في الثانية يفتح الله بها فارس، أمّا الثالثة فقال فيها: «هذه الضربة يأتي الله بأهل اليمن أعواناً وأنصارا» (فتوح مصر: ٤٣٣). وهي إشارة واضحة الى أنّ الحنيفية لا تنتصر إلا إذا تحالفت الأطياف كلّها، ودخلت في خندق واحد لمواجهة الأخطار المشتركة.

أفرد مسلم في صحيحه باباً تحت عنوان «تفاضل أهل الإيمان فيه، ورجحان أهل اليمن فيه»، أورد فيه ثلاثة أحاديث لمحمد بن عبد الله بخصوصهم، جاء في الحديث الأوّل عن عبد الله بن مسعود قال: «أشار النبي بيده نحو اليمن، فقال: ألا أنّ الإيمان هاهنا»، وجاء في الحديث الثاني عن أبي هريرة قال: قال



رسول الله: «جاء أهل اليمن. هم أَرَقُّ أفئدةً. الإيمان يمانٍ. والحكمة يمانية»، وجاء في الحديث الثالث عن أبي هريرة: «الإيمان يمانٍ» (مختصر صحيح مسلم: ١٦ ـ ١٧).

إضافة الى ذلك ورد أيضاً في حديث آخر ذكره ابن الحفيد أنّ محمد بن عبد الله قال: «إنّي لأجد نَفَسَ الرحمن من جانب اليمن» (الدر النضيد: ٧٩).

إنّ رغبة محمد بقدوم أهل اليمن الى يثرب، واحتفائه المبالغ فيه لهم عند قدومهم، حتى أنّه جعل الإيمان يمانٍ، وقوله إنّي «لأجد نفس الرحمن من جانب اليمن»، وأركّز الإنتباه هنا على (نفس الرحمن)، كلّ هذه القرائن تدفعني الى الإعتقاد بأنّ الإضافة التي تحقّقت على سورة الفاتحة كانت متزامنةً مع قدوم أهل اليمن المرغوب فيهم، والإضافة كانت في إدخال إسم الرحمن ضمن السورة، ليس فقط داخل البسملة، بل بإدخال آية ﴿الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ﴾ التي تحمل الرقم (٣) في النص المدوّن في مصحف عثمان.

أي تمّ إدخال اسم (الرحمن) كجزء من السورة، وهو تغيير لا يقتصر على شكل القراءة فقط، بل يمتدّ الى المضمون أيضا، وهذا التغيير يعني أنّ اسم الرحمن لم يكن يُذكر في صلاة المسلمين الى لحظة إعادة إنتاج سورة الفاتحة في السنة التاسعة للهجرة، وهذا يجعل الأحاديث الواردة حول قراءة محمد لسورة الحمد بدون البسملة أكثر منطقيّةً وأكثر عقلانيّة.

وإذا ما كان ذكر اسم (الرحمن) في السور السابقة للتعديل الجديد ـ الذي طرأ على سورة الفاتحة ـ بدءاً بسورة (الإسراء) في السنة الثامنة للبعثة وما بعدها كإشارة ضمنية للتحالف الإجتماعي بين أطياف الحنيفية في شبه الجزيرة العربية، فإنّ إدخال إسم الرحمن ضمن بنية صلاة المسلمين رسّخ تدريجياً ـ نتيجة لتكرار قراءة النصّ الجديد في الصلاة بشكل يومي، ونتيجة لهيمنة تيّار



المسلمين على كلّ الأطياف الأخرى للحنيفية في شبه الجزيرة العربية بعد وفاة محمد بن عبد الله، وتحت تأثير القمع المؤسّساتي الرافض لكلّ ما من شأنه أن يفتح نافذة البدايات الإجتماعية الأولى، إضافة لبعد الزمن أيضا، كلّ هذه الأسباب مجتمعةً ـ رسّخت فهماً جديداً عن الله لم يكن موجوداً من قبل، فقد أصبح الله وفق النصّ الجديد هو المهيمن، وبعد أن كان (الله= الرحمن)، بدأت صورة الرحمن كإله مستقل تبتعد وتخفت، وبدأت عبادته تنضوي تحت لبوسٍ آخر، بل تحوّل الرحمن ذاته تدريجياً الى إسم من أسماء الله ضمن بنية العقل الاسلامي، **أي أنّ عبادة الله على الصعيد الإجتماعي إبتلعت عبادة الرحمن**، وأصبح التصريح بالرحمن كإله خاص خروجاً على المنظومة المعرفية الإسلامية، أي إرتداداً، وكان جزاء الإرتداد استتابة المرتد فإن أصرّ عُرِضَ للقتل، وفي أحايين كان المصرّحين يُقْتَلون دون إستتابة، كما حدث مع أصحاب مسلمة الحنفي في الكوفة.

أعتقد أنّ أهم أسباب قدرة المسلمين على إختراق الفرس والروم ـ بعد وفاة محمد بن عبد الله ـ كان بفضل صهر عبادة الرحمن في مسبك عبادة الله.

كما أنّ هذه الآلية في التعامل مع الآلهة الأخرى سيتمّ إستثمارها لاحقاً في إحتواء كلٍّ من الفلسفة الإغريقية والتصوّف الشرقي، أي أنّ عبادة الله إمتلكت ضمنا قدرة إحتواء الآخر قسراً، وإعادة صهره في مسبكها، وهذه الممارسة أسّست لاحقاً إمكانية إعادة صياغة صورة الله وفق الإضافات المتجدّدة (محاولات ربط القرآن بآخر الإكتشافات العلمية نموذجاً)، أي جعلت الله إلهاً حيّاً، وقابلاً للنمو كمعرفة.



الفصل الرابع:

سورة الفاتحة
كما كانت تُقرأ أوّل مرّة

بعد هذه الرحلة الصعبة، أصبح لدي من القناعة ما يدفعني الى تصوّر الصيغة الأولى لسورة (الفاتحة) وفق قراءة زيد بن عمرو بن نفيل، والجيل الأوّل من الأحناف في الحجاز كورقة بن نوفل وأمية بن أبي الصلت وآخرين، وما سأقوم به هنا هو تثبيت هذه الصيغة، متكئاً على نتائج المباحث السابقة، وبالتأكيد فإنّ اسم السورة لم يكن (الفاتحة)، لأنّ هذا الأسم إقترن بعملية تدوينها ضمن المصحف أكثر من إقترانه بتاريخ إنتاجها على صعيد الوعي الحنيفي، وأنّها إما أن تكون تحت إسم (سورة الحمد)، فقد ورد في الحديث: «إذا قرأتم الحمد» (الإتقان: ١/ ٥٣)، أو إتكاءً على أوّل كلمة فيها، ولا تزال تسمية العديد من سور القرآن قائمة على أساس الكلمة الأولى فيها مثل سورة العصر، القارعة، العاديات، التين، الضحى، ألم نشرح، الليل، الشمس، الفجر، عبس، الرحمن، الخ. أو لعلّها كانت تحت إسم سورة الصلاة، أو الصلاة فقط.

أ ـ الصيغة الأولى للسورة

«الحمد للّه ربّ العالمين(١) ملك يوم الدين(٢) وإيّاك نعبد (٣) وإياك



نستعين(٤) أرشدنا الصراط المستقيم(٥) صرط من أنعمت عليهم(٦) غير المغضوب عليهم وغير الضالين(٧).

وبهذا يتحقّق مفهوم السبع المثاني أيضا.

ب ـ تخريج النصّ

٢) ﴿مَٰلِكِ﴾ بحسب قراءة ابن مسعود، وعمر بن الخطاب، وأبي بكر (المصاحف: ١٠٤)، ذكر ابن وثيق الأندلسي (ت ٦٥٤ هج) إتّفاق المصاحف الى كتابة (مالك) بغير ألف (ملك) (الجامع لما يحتاج إليه: ٨٧).

٥) «أرشدنا الصرط» بدلا من ﴿ٱهْدِنَا ٱلصِّرَٰطَ﴾ بحسب قراءة عبد الله بن مسعود (مختصر في شواذ القرآن: ١). كان أبو حنيفة يرى أن القراءة الشاذة حجّةً، من حيث آنها وإن لم تكن قرآنا فهي قول الصحابي، وقول الصحابي حجّة، لأنّه لم يقله إلا بتوفيق من النبي، فينزل بمنزلة خبر الآحاد (الدر النضيد: ٤٦).

٦) «من أنعمت» بدلا من ﴿ٱلَّذِينَ أَنْعَمْتَ﴾ بحسب قراءة عبد الله بن مسعود (مختصر في شواذ القرآن: ١)، وبحسب قراءة عمر بن الخطاب أيضا (المصاحف: ٦٠ ـ ٦١).

٧) «وغير الضالين» بدلا من ﴿وَلَا ٱلضَّآلِّينَ﴾ بحسب قراءة عمر بن الخطاب (المصاحف: ٦٠ ـ ٦١).

وكما نلاحظ فإنّ النصّ الأوّل للسورة كان خالياً من ذكر الرحمن، لتأخّر دخوله ضمن المنظومة المعرفية الإسلامية الى السنة الثامنة للبعثة، وبالتالي فإنّنا لن نجد في النصّ آية ﴿بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ ①﴾، وكذلك لن نجد آية ﴿ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ﴾.

أما من حيث عدد آيات السورة، فيمكن أن تكون سبعة كما في التقسيم الذي



وضعناه لها، وبهذا تتوافق مع رؤية المؤسّسة الرسمية باعتبار سورة الفاتحة هي المقصودة بالسبع المثاني، رغم ميلي الى رأي علي نصوح الطاهر في أنّ (السبع المثاني) لا يقصد بها سورة الفاتحة، وإنّما هي مجموعة سور أخرى قد تكون سور(الحواميم) السبع.




مكتبة
الفكر الجديد

الملاحق




مكتبة
الفكر الجديد

الملحق رقم (١)

إختفاء الفاتحة في مصحفي علي بن أبي طالب وجعفرالصادق

بحسب ما ذكرت كتب التفسير فإنّ علي بن أبي طالب كان يقول بأنّ الفاتحة أوّل السور نزولا، وأنّه رتّب السور في مصحفه على أساس النزول.

غير أنّ ما لفت إنتباهي هو خلو مصحفه من سورة الفاتحة، وقد تكرّر اختفاء السورة في مصحف جعفر الصادق أيضا، ولم أجد تبريراً أو حتى إشارةً لهذا الإختفاء في الكتب التي بين يدي، فبادرت الى إرسال رسالة الى السيد آية الله السيستاني، أحد مراجع الشيعة في العراق في (٢٠/ ١٠/ ٢٠٠٩)، أسأله عن ذلك، وانتظرت قبل أن يصل الرد، مكتوباً بخط اليد، ومصوّرا تصويراً، دون أن تكون هناك إشارة الى مرسل الرسالة، فلعلّها صادرة عن السيد مباشرة، ولعلّها أن تكون صادرة عن أحد رجال مكتبه الإعلامي، ويبدو أنّ النسخة المصوّرة كُتِبَت عن نسخةٍ أصل، ففيها بتر يشير الى سقوط سطرٍ أو بعض كلمات بعد جملة «وفي المناقب»، وقد شكّكتْ الرسالة في ما نُسِبَ لعلي بن أبي طالب. ولعدم الإشارة الى هذا الموضوع في ما بين يدي من المراجع الإسلامية، إكتفيت بالإعتماد على ما نُقِل عن مصحف عبد الله بن مسعود، بإعتبارها حجّةً مصرّحاً بها، رغم أنّ إختفاء السورة في مصحف كلٍّ من علي بن أبي طالب وجعفر الصادق يدعم البحث أيضا، كما أنّ القول بأنّها أوّل السور نزولا يمكن قراءته بطريقةٍ أخرى كما أثبتنا ذلك، وها أنا أضع الرسالتين معا في هذا الملحق للتوثيق فقط ليس إلا.




مكتبة
الفكر الجديد

[1]

رسالتي الى السيد آية اللّه علي السيستاني

السيد آية الله علي السيستاني المحترم

تحية طيبة

ذكر السيوطي في (الاتقان في علوم القرآن) خمسة وعشرين اسما لسورة الفاتحة (١/ ٥٢ ـ ٥٣).

نقلا عن (الفهرست) لابن النديم، وعن (تأريخ اليعقوبي)، يورد الزنجاني في (تاريخ القرآن) ترتيب سور القرآن في مصحف الإمام علي بن أبي طالب فيذكر (١١٦) سورة دون ان يرد فيها ذكر لسورة الفاتحة (ص٦٩ ـ ٧١)، بينما يورد الزنجاني في الفصل الثامن من (تاريخ القرآن) نقلا عن (تفسير الشهرستاني) ترتيب السور في مصحف الإمام أبي عبد الله جعفر بن محمد الصادق فيذكر (١١٣) سورة (ص٧٨ ـ ٧٩) دون ان يكون هناك ذكر لسورة الفاتحة، ودون أن يشير الزنجاني لاختفائها في المصحفين.

فهل كان لسورة الفاتحة أسماء أخرى غير التي ذكرها السيوطي في الاتقان؟ ما هي؟ وإن لم يكن هناك غير ما تمّ ذكره، فكيف تقرأون غياب ذكرها في مصحفي الإمامين؟

٢٠/١٠/٢٠٠٩

جمال علي الحلاق




مكتبة
الفكر الجديد

[٢]

الرد على رسالتي من قبل السيد السيستاني أو أحد رجال مكتبه الإعلامي

باسمه تعالى

لم يثبت صحّة ما نُسِبَ الى الإمامين، ولعلّ إسقاط الفاتحة من السور مبني على مسلك القوم، وإلا ففي مذهب أهل البيت عليهم السلام تكون سورة الفاتحة من أهمّ السور، بل هي أم الكتاب، وقد وردت روايات كثيرة في فضلها والآثار المترتبة على قراءتها كشفاء المريض، بل ورد عن الإمام الصادق عليه السلام لو قرأت الحمد على ميت سبعين مرة ثم ردت فيه الروح ما كان عجبا.

وفي المناقب ابين إحدى يدي هشام بن عدي الهمداني في حرب صفّين فأخذ علي عليه السلام يده وقرأ شيئاً وألصقها فقال: يا أمير المؤمنين ما قرأت؟ قال: فاتحة الكتاب. فكأنّه استقلّها فانفصلت يده نصفين فتركه علي عليه السلام ومضى.

وورد عن النبي صلى الله عليه وآله أنّه قال لجابر بن عبد الله: يا جابر ألا أعلمك فضل سورة أنزلها الله في كتابه. قال: فقال جابر: بلى بأبي وأمي يا رسول الله علّمنيها. قال فعلمه الحمد لله أم الكتاب، ثم قال له: يا جابر ألا أخبرك عنها. قال: بلى بأبي وأمي فأخبرني. قال: هي شفاء من كل داء إلا السام يعني الموت.

١٦/ كانون الثاني/ ٢٠١٠




مكتبة
الفكر الجديد

الملحق رقم (٢)

سورتي الحفد والخلع

كما وردتا في (تاريخ القرآن: ٢٦٦ ـ ٢٦٧) لنولدكه

(١)

نصّ سورة الحفد

بسم الله الرحمن الرحيم

(اللهمّ إيّاكَ نعبدُ، ولك نصلّي ونسجدُ، وإليكَ نسعى ونحفِدُ، نرجو رحمتَكَ، ونخشى عذابَكَ، إنّ عذابَكَ بالكفارِ ملحَقٌ».

هذا النصّ وفق رواية أبي وعبد الله مسعود، وقد ورد أيضا «نخشى عذابك الجد»، كما ورد في قراءة أخرى «نخشى نقمتك» (تفسير شبّر: ١٦).

(٢)

نصّ سورة الخلع

بسم الله الرحمن الرحيم

«اللهمّ إنّا نستعينُكَ، ونستغفرُكَ، ونثني عليكَ، ولا نكفِرُكَ، ونخلعُ ونتركُ من يفجرُكَ».

كما ورد في رواية أخرى «ونثني عليك الخير» (تفسير شبر: ١٦).



يشير الشيخ محمد جواد البلاغي الى أن السورتين مما أُلصق بالقرآن، وأنّهما ـ بحسب الروايات ـ كانتا مكتوبتين في مصحفي ابن عباس وزيد بن ثابت وقراءة أبي وأبي موسى الأشعري (تفسير شبر: ١٦)، غير أن ابن قتيبة يسمّيهما (دعاء القنوت)، ويتحدّث عنهما باعتبارهما زيادة في مصحف أبي بن كعب فقط، كما لو أنّه انفرد بكتابة السورتين في مصحفه، مشيراً الى أنّ محمد بن عبد الله كان دائم القراءة لهما في الصلاة، ويعتقد الصحابة ـ أو هذا ما وصل الينا عن طريق المؤسّسة ـ أنّهما دعاء، وأنّ قراءة محمد لهما كانت من هذه الجهة، أي أنّ الصحابة لايقرّون بكونهما من الوحي، وبالتالي فهما ليسا من القرآن (تأويل مشكل القرآن: ٣٤ ـ ٣٥).

ما أراه هنا أنّهما نتاجاً للحنيفية الأولى، قبل أن يتأسّس اسم الله، وهي فترة أنتجت نصوصاً عديدة ـ ضاعت أو تناساها المؤرخون ـ على شكل أدعيةٍ فقط، لعدم نضج مفهوم النبوّة كما تمّ على يد الجيل الثاني من الأحناف، أي أنّ النصّين كانا معروفين عندما كان (اللهم) هو الإسم الأوحد للإله التجريدي، وقد تحسّس الشيخ محمد جواد البلاغي شيئاً من ذلك عندما أشار الى أنّ الخلع يناسب الأوثان، ويبدو أنّ الصحابة الأوائل كانوا على علم بذلك أيضاً، وهو الذي جعلهم يتوقّفون عن إدخالهما ضمن القرآن رغم قراءتهم للنصّين باستثناء أبي بن كعب إذا ما اعتمدنا رواية ابن قتيبة.



مصادر الكتاب

حرف الألف

١ ـ الإبانة عن أصول الديانة، للإمام أبي الحسن علي بن اسماعيل الأشعري (ت ٣٢٤ هج)، ط١ ـ ٢٠٠٣، دار ابن حزم ـ بيروت ـ لبنان.

٢ ـ الإتقان في علوم القرآن، شيخ الإسلام جلال الدين عبد الرحمن السيوطي، دار الندوة الجديدة ـ بيروت.

٣ ـ الآثار الكاملة، عبد الله بن المقفّع، جمعها وشرحها وقدّم لها الدكتور عمر الطبّاع، ط١ ـ ١٩٩٧، دار الأرقم ـ بيروت ـ لبنان.

٤ ـ أديان العرب وخرافاتهم، الأب أنستانس ماري الكرملي، تحقيق وتقديم د. وليد محمود خالص، ط١ ـ ٢٠٠٥، المؤسّسة العربية للدراسات والنشر.

٥ ـ إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري، لأبي العباس شهاب الدين أحمد من محمد القسطلاني، دار إحياء التراث العربي ـ بيروت ـ لبنان.

٦ ـ كتاب الأزمنة وتلبية الجاهلية، لأبي علي محمد بن المستنير قطرب (ت ٢٠٦ هج)، حققه وقدم له الدكتور حنا جميل حداد، ط١ ـ ١٩٨٥، مكتبة المنار ـ الزرقاء ـ الأردن.

٧ ـ ديوان الأساطير، نقله الى العربية وعلّق عليه قاسم الشوّاف، قدّم له وأشرف عليه أدونيس، ط١ ـ ١٩٩٧، دار الساقي ـ بيروت ـ لبنان.



٨ ـ أساطير الحب والجمال عند اليونان، دريني خشبة، ط١ ـ ١٩٨٣، دار التنوير ـ بيروت ـ لبنان.

٩ ـ أسباب النزول، لأبي الحسن علي بن أحمد الواحدي النيسابوري (ت ٤٦٨ هج)، تحقيق عبد الله المنشاوي، ط١ ـ ٢٠٠١، دار المنار ـ القاهرة.

١٠ ـ الاستيعاب في تمييز الأصحاب، أبو عمر يوسف بن عبد البر النمري.

١١ ـ أسرار التكرار في القرآن، المسمّى البرهان في توجيه متشابه القرآن لما فيه من الحجة والبيان، لتاج القراء محمود بن حمزة الكرماني (ت نحو ٥٠٥ هج)، دراسة وتحقيق عبد القادر أحمد عطا، دار الفضيلة ـ القاهرة ـ مصر.

١٢ ـ لاشتقاق، لابن دريد (ت ٣٢١ هج)، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون، ط٢ ـ ١٩٧٩، منشورات مكتبة المثنى ـ بغداد ـ العراق.

١٣ ـ أشعار الشعراء الستة الجاهليين، للأعلم الشنتمري (٤٧٦ هج)، ط ـ ١٩٩٠، دار الفكر ـ بيروت ـ لبنان.

١٤ ـ كتاب الأصنام، لابي المنذر هشام بن محمد بن السائب الكلبي (ت ٢٠٤ هج)، تحقيق أحمد زكي باشا، ط ٢ ـ ١٩٢٤، مطبعة دار الكتب المصرية بالقاهرة.

١٥ ـ أطواق الذهب في المواعظ والخطب، للعلامة جار الله الزمخشري، قدم له وحققه عبد اللطيف شرارة، ط١ ـ ١٩٨٥، دار ألف باء للطباعة والنشر والتوزيع ـ بيروت ـ لبنان.

١٦ ـ الاعتصام بحبل الله المتين، تأليف إمام الجهاد والاجتهاد المنصور بالله الامام القاسم بن محمد بن علي خلافته في اليمن من سنة (١٠٠٦ ـ ١٠٢٩ هج)، ط ـ ١٩٨٧، مكتبة اليمن الكبرى ـ صنعاء ـ اليمن.

١٧ ـ إعجاز القرآن، للقاضي أبي بكر الباقلاني، على هامش كتاب الاتقان



في علوم القرآن، دار الندوة الجديدة ـ بيروت ـ لبنان.

١٨ ـ ديوان الأعشى الأكبر (ت ٧ هج)، اعتنى به وشرحه عبد الرحمن المصطاوي، ط١ ـ ٢٠٠٥، دار المعرفة ـ بيروت ـ لبنان.

١٩ ـ الاعلان بالتوبيخ لمن ذم التاريخ، للحافظ المؤرخ شمس الدين محمد بن عبد الرحمن السخاوي (ت ٩٠٢ هج)، ط ـ ١٩٨٣، دار الكتاب العربي ـ بيروت.

٢٠ ـ الأقباس النيرة في سيرة فضائل العشرة المبشرة كما في طبقات ابن سعد، تقديم جميل ابراهيم حبيب، ط١ ـ ١٩٨٩، طبع الدار العربية ـ بغداد.

٢١ ـ كتاب الإكليل، لابي محمد الحسن بن احمد بن يعقوب الهمداني (ت نحو ٣٥٠ هج)، حققه وعلق عليه محمد بن علي الأكوع الحوالي.

٢٢ ـ أمالي المرتضى غرر الفوائد ودرر القلائد، للشريف المرتضى علي بن الحسين الموسوي العلوي (ت ٤٣٦ هج)، تحقيق محمد ابو الفضل ابراهيم، ط ـ ٢٠٠٥، المكتبة العصرية ـ صيدا ـ بيروت.

٢٣ ـ ديوان امرئ القيس، شرحه وضبط نصوصه وقدّم له الدكتور عمر فاروق الطبّاع، دار الأرقم ـ بيروت ـ لبنان.

٢٤ ـ انتبهوا لنبوة دانيال، ط١ ـ ١٩٩٩، Watch Tower Bible & Tract Society Of Pennsylvania

٢٥ ـ أنساب الأشراف، تصنيف أحمد بن يحيى المعروف بالبلاذري، تحقيق د. محمد حميد الله، سلسلة ذخائر العرب/ ٢٧، دار المعارف بمصر.

٢٦ ـ أوائل السور في القرآن الكريم، علي نصوح الطاهر، ط ـ ١٩٥٤.

٢٧ ـ الأوائل، لأبي عروبة الحسين بن أبي معشر محمد بن مودود الحرّاني (ت ٣١٨ هج)، تحقيق وتعليق مشعل بن باني الجبرين المطيري، ط١ ـ ٢٠٠٣، دار ابن حزم ـ بيروت ـ لبنان.



٢٨ ـ الأوائل، لأبي هلال الحسن بن عبد الله بن سهل العسكري (ت ٣٩٥ هج)، وضع حواشيه عبد الرزاق غالب المهدي، ط١ ـ ١٩٩٧، دار الكتب العلمية ـ بيروت ـ لبنان.

٢٩ ـ كتاب الأوائل، للحافظ أبي القاسم سليمان بن أحمد الطبراني (ت ٣٦٠ هج)، تحقيق وتخريج محمد شكور بن محمود الحاجي أمرير، ط١ ـ ١٩٨٣، دار الفرقان ـ مؤسسة الرسالة ـ بيروت.

حرف الباء

٣٠ ـ باب ذكر المعتزلة، لأحمد بن يحيى بن المرتضى، اعتنى بتصحيحه توما أرنلد، دار صادر ـ بيروت.

٣١ ـ البداية والنهاية، للإمام الحافظ عماد الدين أبي الفداء إسماعيل ابن كثير.

حرف التاء

٣٢ ـ تاريخ العرب في الاسلام، د. جواد علي، تقديم فرحان صالح، ط٢ ـ ١٩٨٨، دار الحداثة للطباعة والنشر.

٣٣ ـ تاريخ فلاسفة الإسلام في المشرق والمغرب، محمد لطفي جمعه، المكتبة العلمية ـ بيروت.

٣٤ ـ تأريخ القرآن، أبو عبد الله الزنجاني، قدّم له الأستاذ أحمد أمين، ط٣ ـ ١٩٦٩، منشورات مؤسسة الأعلمي للمطبوعات ـ بيروت.

٣٥ ـ تأريخ القرآن، إبراهيم الابياري، ط٣ ـ ١٩٩٠، دار الكتاب المصري ـ القاهرة، دار الكتاب اللبناني ـ بيروت.

٣٦ ـ تاريخ القرآن، تيودور نولدكه، تعديل فريدريش شفالي، نقله الى العربية وحقّقه جورج تامر، ط ـ ٢٠٠٨، دار الجمل بالتعاون مع مؤسّسة كونراد ـ أدناور.



٣٧ ـ تاريخ القرآن الكريم، الدكتور محمد سالم محيسن، ط ـ ١٤٠٢ هج، سلسلة دعوة الحق، دار الأصفهاني للطباعة بجدة.

٣٨ ـ تاريخ اليعقوبي، لأحمد بن اسحاق اليعقوبي البغدادي (ت ٢٩٢ هج)، علق عليه ووضع حواشيه خليل المنصور، ط٢ ـ ٢٠٠٢، دار الكتب العلمية ـ بيروت ـ لبنان.

٣٩ ـ تأويل مشكل القرآن، ابن قتيبة الدينوري (ت ٢٧٦ هج)، علق عليه ووضع حواشيه وفهارسه إبراهيم شمس الدين، ط١ ـ ٢٠٠٢، دار الكتب العلمية ـ بيروت ـ لبنان.

٤٠ ـ تدوين القرآن، كانون سل، ترجمة مالك مسلماني.

٤١ ـ تطور القرآن التاريخي، كانون سل، ترجمة مالك مسلماني.

٤٢ ـ تفسير البغوي المسمى معالم التنزيل، للإمام أبي محمد الحسين بن مسعود الفراء البغوي الشافعي، تحقيق عبد الرزاق المهدي، ط١ ـ ٢٠٠٠، دار إحياء التراث العربي ـ بيروت.

٤٣ ـ تفسير شُبَّر، السيد عبد الله شُبَّر (ت ١٢٤٢ هج)، راجعه الدكتور حامد حنفي داود، دار الكتب العلمية ـ بغداد.

٤٤ ـ تفسير القرآن العظيم، الحافظ عماد الدين أبي الفداء اسماعيل بن كثير القرشي الدمشقي (ت ٧٧٤ هج)، دار إحياء الكتب العربية ـ حلب.

٤٥ ـ تفسير القرآن العظيم، للحافظ ابن كثير (ت ٧٧٤ هج)، ط١ ـ ٢٠٠٠، دار ابن حزم ـ بيروت ـ لبنان.

٤٦ ـ تفسير المنار، محمد رشيد رضا، دار المعرفة ـ بيروت.

٤٧ ـ تنوير الحوالك شرح على موطأ مالك، ويليه كتاب إسعاف المبطأ برجال الموطأ، لجلال الدين عبد الرحمن السيوطي الشافعي (ت ٩١١ هج)، دار الكتب العلمية ـ بيروت ـ لبنان.



٤٨ ـ تهذيب تاريخ دمشق الكبير لابن عساكر، هذبه ورتبه الشيخ عبد القادر بدران، دار إحياء التراث الاسلامي ـ بيروت.

حرف الجيم

٤٩ ـ جامع البيان في تأويل آي القرآن، لأبي جعفر محمد بن جرير الطبري (ت ٣١٠ هج)، دار الفكر ـ بيروت ـ ١٩٨٤

٥٠ ـ الجامع لما يحتاج إليه من رسم المصحف، ابن وثيق الأندلسي (ت ٦٥٤ هج)، تحقيق الدكتور غانم قدوري حمد، ط١ ـ ١٩٨٨، مطبعة العاني ـ بغداد.

٥١ ـ جدل التنزيل، مع كتاب كتاب خلق القرآن للجاحظ، د. رشيد الخيّون، ط١ ـ ٢٠٠٠، منشورات الجمل ـ كولونيا ـ ألمانيا.

٥٢ ـ جمهرة أنساب العرب، لابن حزم الأندلسي (ت ٤٥٦ هج)، ط ـ ٢٠٠١، دار الكتب العلمية ـ بيروت ـ لبنان.

حرف الحاء

٥٣ ـ حذف من نسب قريش، مؤرج السدوسي (ت ١٩٥ هج)، موقع الوراق/ الأنساب www.alwaraq.net.

٥٤ ـ ديوان الحطيئة، شرح أبي سعيد السكري، ط ـ ١٩٩٨، دار صادر ـ بيروت.

٥٥ ـ الحيوان، أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون، ط٣ ـ ١٩٦٩، دار إحياء التراث العربي ـ بيروت ـ لبنان.

حرف الخاء

٥٦ ـ خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب، عبد القادر بن عمر البغدادي



(ت ١٠٩٣ هـ)، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون، ط٣ ـ ١٩٨٩، مكتبة الخانجي ـ القاهرة.

حرف الدال

٥٧ ـ الدر المنثور في التفسير بالمأثور، جلال الدين السيوطي (ت ٩١١ هـ).

٥٨ ـ الدر النضيد، لإبن الحفيد، ط ـ ١٩٨٠، دار الكتاب العربي ـ بيروت ـ لبنان.

٥٩ ـ دلائل النبوة لأبي نعيم الأصبهاني، حققه د. محمد رواس قلعه جي وعبد البر عباس، ط٢ ـ ١٩٨٦، دار النفائس ـ بيروت.

حرف الراء

٦٠ ـ الرد على الجهمية، للإمام أحمد بن حنبل، تحقيق الدكتور أحمد بكير محمود، ط١ ـ ١٩٩٠، دار قتيبة ـ بيروت.

٦١ ـ رسالة الغفران، أبو العلاء المعري، تحقيق د. درويش جويدي، ط١ ـ ٢٠٠٤، المكتبة العصرية ـ صيدا ـ بيروت.

٦٢ ـ روح المعاني في تفسير القرآن الكريم والسبع المثاني، محمود شكري الآلوسي البغدادي.

حرف الزاء

٦٣ ـ الزهرة، لأبي بكر محمد بن داود الأصبهاني، تحقيق د. إبراهيم السامرائي ود. نوري حمودي القيسي، ط١ ـ ١٩٨٥، مكتبة المنار ـ الزرقاء ـ بيروت.

حرف السين



٦٤ ـ ديوان سلامة بن جندل، صنعه محمد بن الحسن الأحول، تحقيق الدكتور فخر الدين قباوة، ط٢ ـ ١٩٨٧، دار الكتب العلمية ـ بيروت ـ لبنان.

٦٥ ـ السيرة الحلبية، للعلامة علي بن برهان الدين الحلبي الشافعي (ت ١٠٤٤ هج)، دار إحياء التراث العربي ـ بيروت ـ لبنان.

٦٦ ـ السيرة النبوية لابن إسحاق (ت ١٥١ هج)، حققه وعلق عليه وخرج أحاديثه أحمد فريد المزيدي، ط١ ـ ٢٠٠٤، دار الكتب العلمية ـ بيروت ـ لبنان.

٦٧ ـ السيرة النبوية لابن هشام، حققها وضبطها وشرحها ووضع فهارسها مصطفى السقا وابراهيم الأبياري وعبد الحفيظ شلبي، دار إحياء التراث العربي ـ بيروت ـ لبنان.

حرف الشين

٦٨ ـ شخصية الفرد العراقي، الدكتور علي الوردي، ط١ ـ ٢٠٠٧، دار الوراق للنشر.

٦٩ ـ شرح ديوان أمية بن أبي الصلت، قدم له وعلق حواشيه سيف الدين الكاتب وأحمد عصام الكاتب، دار مكتبة الحياة ـ بيروت ـ لبنان.

٧٠ ـ شرح ديوان الحماسة للشيخ أبي زكريا يحيى بن علي التبريزي الشهير بالخطيب، عالم الكتب ـ بيروت.

حرف الصاد

٧١ ـ الصابئة المندائيون، تأليف الليدي دراوور، ترجمة نعيم بدوي وغضبان رومي، ط ـ ١٩٨٧، مطبعة الديواني ـ بغداد.

حرف الطاء

٧٢ ـ طبقات الشعراء، محمد بن سلام الجمحي (ت ٢٣١ هج)، دار



النهضة العربية ـ بيروت.

٧٣ ـ الطبقات الكبرى لابن سعد، دراسة وتحقيق محمد عبد القادر عطا، ط١ ـ ١٩٩٠، دار الكتب العلمية ـ بيروت ـ لبنان.

٧٤ ـ الطبقات الكبرى، لابن سعد، ط ـ ١٩٦٠، دار صادر ـ بيروت.

حرف العين

٧٥ ـ ديوان عبيد بن الأبرص، دار صادر ـ بيروت.

٧٦ ـ ديوان عمرو بن كلثوم، جمعه وحققه وشرحه الدكتور أميل بديع يعقوب، ط١ ـ ١٩٩١، دار الكتاب العربي ـ بيروت.

حرف الغين

٧٧ ـ غريب القرآن وتفسيره، لابن اليزيدي (ت ٢٣٧ هج)، تحقيق الدكتور عبد الرزاق حسين، ط١ ـ ١٩٨٧، مؤسسة الرسالة ـ بيروت.

حرف الفاء

٧٨ ـ فتوح مصر وأخبارها، لأبي القاسم عبد الرحمن بن عبد الله بن عبد الحكم بن أعين القرشي المصري، تحقيق وتقديم محمد الحجيري، ط١ ـ ١٩٩٦، دار الفكر ـ بيروت ـ لبنان.

٧٩ ـ فصوص الحكم، الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي (ت ٦٣٨ هج)، اعتنى به الشيخ الدكتور عاصم ابراهيم الكيالي، ط١ ـ ٢٠٠٣، دار الكتب العلمية ـ بيروت ـ لبنان.

٨٠ ـ كتاب فضائل القرآن، للإمام الحافظ إبن كثير، حقق أصله وخرّج حديثه أبو إسحق الأثري، ط١ ـ ١٤١٦ هج، مكتبة ابن تيمية ـ القاهرة.

٨١ ـ الفهرست، لأبي الفرج محمد بن أبي يعقوب إسحاق المعروف بالنديم (ت ٣٨٠ هج)، ضبطه وشرحه وعلق عليه وقدم له د. يوسف علي طويل،



وضع فهارسه أحمد شمس الدين، ط٢ ـ ٢٠٠٢، دار الكتب العلمية ـ بيروت ـ لبنان.

٨٢ ـ في الشعر الجاهلي، طه حسين، تقديم د. عبد المنعم تليمة، ط٢ ـ ١٩٩٦، دار النهر للنشر والتوزيع.

حرف القاف

٨٣ ـ قاموس الشريعة الحاوي طرقها الوسيعة، تأليف العلامة جميل بن خميس السعدي، ط ـ ١٩٨٣، وزارة التراث القومي ـ سلطنة عمان.

٨٤ ـ القرامطة، ميكال يان دي خويه، ترجمة وتحقيق حسيني زينه، ط ـ ١٩٨٦، دار ابن خلدون ـ بيروت.

٨٥ ـ القرآن الكريم.

حرف الكاف

٨٦ ـ ديوان كعب بن زهير، موقع أدب www.adab.com.

٨٧ ـ كل الكتاب هو موحى به من الله ونافع، ط ـ ١٩٩٦، Watch Tower Bible & Tract Society Of Pennsylvania

حرف اللام

٨٨ ـ لسان العرب، لابن منظور.

حرف الميم

٨٩ ـ مبارق الأزهار في شرح مشارق الأنوار، تصنيف أبي الحسن الصنعاني، شرح ابن الملك، إشراف الشيخ خليل الميس، ط١ ـ ١٩٨٦، دار القلم ـ بيروت ـ لبنان.

٩٠ ـ مجمع الأمثال، لأبي الفضل أحمد بن محمد الميداني.



٩١ ـ مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، إبن حجر الهيثمي (ت ٨٠٧ هج).

٩٢ ـ كتاب المحبّر، محمد بن حبيب البغدادي (ت ٢٤٥ هج)، تحقيق محمد حميد الله.

٩٣ ـ محمد، نهاية الإيجاز في سيرة ساكن الحجاز، رفاعة رافع الطهطاوي، دراسة وتحقيق د. فاروق أبو زيد، منشورات المكتبة العصرية ـ صيدا ـ بيروت.

٩٤ ـ مختصر صحيح مسلم، للإمام أبي الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري (ت ٢٦١ هج)، إختصره ووضع حواشيه أحمد شمس الدين، ط١ ـ ١٩٩٨، دار الكتب العلمية ـ بيروت ـ لبنان.

٩٥ ـ مختصر في شواذ القرآن، ابن خالويه، عني بنشره: ج. برجشتراسر، دار الهجرة.

٩٦ ـ المراسيل، تصنيف الإمام أبي داود سليمان بن الأشعث السجستاني، حققه وعلّق عليه وخرّج أحاديثه شعيب الأرناؤوط، ط٢ ـ ١٩٩٨، مؤسسة الرسالة.

٩٧ ـ المراقبة والمعاقبة: ولادة السجن، ميشيل فوكو، ترجمة د. علي مقلد، ط ـ ١٩٩٠، مركز الإنماء القومي ـ بيروت.

٩٨ ـ مروج الذهب ومعادن الجوهر، تصنيف أبي الحسن علي بن الحسين بن علي المسعودي، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، دار المعرفة ـ بيروت.

٩٩ ـ مسلمة الحنفي: قراءة في تاريخ محرّم، جمال علي الحلاق، ط١ ـ ٢٠٠٩، منشورات الجمل ـ كولونيا ـ بغداد.

١٠٠ ـ المسند، لأبي سعيد الهيثم بن كليب الشاشي، تحقيق وتخريج د.



محفوظ الرحمن زين الله، مكتبة العلوم والحكم ـ المدينة المنورة.

١٠١ ـ المسند، للإمام أحمد بن حنبل (ت ٢٤١ هج، حديث (رقم ١٦٤٨).

١٠٢ ـ المسيحية العربية وتطوراتها من نشأتها الى القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي، د. سلوى بالحاج صالح ـ العايب، ط١ـ ١٩٩٧، دار الطليعة للطباعة والنشر ـ بيروت.

١٠٣ ـ معجم غريب القرآن، محمد فؤاد عبد الباقي، ط٣، دار القلم ـ بيروت.

١٠٤ ـ معجم مفردات ألفاظ القرآن، للعلامة الراغب الأصفهاني (ت ٥٠٣ هج)، تحقيق نديم مرعشلي، دار الفكر ـ بيروت ـ لبنان.

١٠٥ ـ كتاب المعارف، لابن قتيبة الدينوري (ت ٢٧٦ هج)، ط٢ ـ ٢٠٠٣، دار الكتب العلمية ـ بيروت ـ لبنان.

١٠٦ ـ كتاب المغازي، للواقدي محمد بن عمر بن واقد (ت ٢٠٧ هج)، تحقيق الدكتور مارسدن جونس، ط١ ـ ٢٠٠٦، عالم الكتب ـ بيروت ـ لبنان.

١٠٧ ـ المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، الدكتور جواد علي، ط١ ـ ٢٠٠٦، آوند دانش للطباعة والنشر.

١٠٨ ـ مقالات في تاريخ القرآن وصدر المتألهين الشيرازي، أبو عبد الله الزنجاني.

١٠٩ ـ مقدمة في تاريخ الحضارات القديمة، طه باقر، ط١ ـ ٢٠٠٩، دار الوراق للنشر.

١١٠ ـ ملحمة كلكامش، طه باقر، ط١ ـ ٢٠٠٦، دار الوراق للنشر المحدودة ـ لندن.

١١١ ـ موجز تاريخ الزمن، ستيفن هاوكنغ، ترجمة باسل محمد الحديثي،



ط١ ـ ١٩٩٠، دار المأمون ـ بغداد.

حرف النون

١١٢ ـ ديوان النابغة الجعدي، جمعه وحققه وشرحه الدكتور واضح الصمد، ط١ ـ ١٩٩٨، دار صادر ـ بيروت.

١١٣ ـ ديوان النابغة الذبياني، تحقيق محمد أبو الفضل ابراهيم، ذخائر العرب رقم ٥٢، دار المعارف بمصر.

١١٤ ـ نسب قريش، مصعب الزبيري (ت ٢٣٦ هـج)، موقع الوراق، المكتبة التراثية/ الأنسابwww.alwaraq.com .

١١٥ ـ نشوة الطرب في تاريخ جاهلية العرب، ابن سعيد الأندلسي (ت ٦٨٥ هـج)، تحقيق الدكتور نصرت عبد الرحمن، نسخة مكتبة الوراق www.alwaraq.com

حرف الواو

١١٦ ـ الوحي والقرآن والنبوّة، هشام جعيط، ط٢ ـ ٢٠٠٠، دار الطليعة ـ بيروت.

١١٧ ـ الوثنية في الأدب الجاهلي، الدكتور عبد الغني زيتوني، ط ـ ١٩٨٧، منشورات وزارة الثقافة ـ دمشق ـ سوريا.




مكتبة
الفكر الجديد

المقالات

١ ـ خروج الأحناف بحثا عن الدين: أحناف الحجاز ونجد نموذجا، جمال علي الحلاق، www.alawan.com

٢ ـ الدين الكوني، آنشتاين، ترجمة عدنان عاكف، موقع الأوان www.alawan.com

٣ ـ السومريون أوائل من كتبوا التاريخ في وادي الرافدين
بقلم: توما شماني، موقع منتدى المعرفة البيطرية www.veterinaryknowledge.mam9.com

٤ ـ العالم كما أراه، آنشتاين، ترجمة عدنان عاكف، موقع الأوان www.alawan.com




مكتبة
الفكر الجديد

مصادر أجنبية

1- The rough guide to Nepal, by David Reed, James McConnachie.
2- Einstein his life and universe, by Walter Isaacson.
3- Interview with Zecharia Stchin,
www.illuminate - news.com
4- The mind of god, by Paul Davies.
5- Dictionary of Islam, by Thomas Patrick Hughes.
6- Webester's New Universal Unabridged Dictionary, 1996, Barnse & Noble Books.
7- The Hebrew Names for God - Elo him.
www.hebrew4christians.com
8- www.JewishEncyclopedia.com (Elohim)
9- New Catholic Encyclopedia, second edition - 2003
10- Nobel physicist designing 'toy' black hole for researchBhargavi Kerur. www.dnaindia.com
11- Scientists Create Hottest Temperatures Ever.
www.Indyposted.com
12- God, Time & Stephen Hawking: An exploration into origins, by David Wilkinson.
13- Uncensored, issue 19: March _ June 2010.
14- Probing Deep Space, Giles Sparrow, 2006.
15- Who Wrote the Book of Physics? By Adam Frank, Dscover Magazine, April 2010.
16- Origins of the Universe, by Albert Hinkelbein.
17- The World's First Temple?, by Andrew Curry,
Www.Smithsonian.com




مكتبة
الفكر الجديد

المحتويات




مكتبة
الفكر الجديد

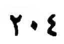
المبحث الثاني

الإنتشار الجغرافي لعبادتي الرحمن واللّه في شبه الجزيرة العربية قبل الاسلام



المبحث الثالث

الجذر التاريخي العميق لسورة الفاتحة







مكتبة
الفكر الجديد

المبحث الرابع
الشكل الأوّل والصيغة الأولى
لسورة الفاتحة



الملاحق




مكتبة
الفكر الجديد

هذا الكتاب

سيكون من السهل إستيعاب هذا الكتاب إن كان لدى القارئ إستعداداً على تقبُّل فكرةٍ ـ تبدو في غاية المنطقية والعقلانية إلا أنّ نتائجها ـ تتقاطع تماماً مع إرثٍ تأريخيٍّ طويلٍ وثقيل، يعمل على غلق مسامات التنفّس في عالم مختلف. أي أنّ ما نعرفه لا يعني كلّ المعرفة، وما نؤسّس عليه قد لا يكون صلداً مثلما نتوقّع، بل لعلّه الفراغ بذاته، وليس غريباً أن تنهض أمّة بأكملها على فراغ.

